宗教心理學目次

第二段　原始宗教意識的考究……五四——九九

宗教心理學

第一段　概論

第一章　自心理學方面研究宗教

宗教研究採納科學方法之演進

吾人如將二十五年前宗教學院和大學宗教教育系的科目，與今日之科目相比較時，即呈現許多極饒興味之事實。最主要者，即爲關於宗教之論述，往者僅自基督教的立場來論宗教，今乃以宗教爲人類之一種普遍的興趣。因此，除研究基督教的聖經歷史以及教條之外，尚有其他課程，以廣義的宗教爲立場，各有專門科學的論述。不惟宗教歷史，宗教比較學，接收了科學的立場和原則，甚至一切科目，同受思想界的影響，或容納科學的原則，或自己造成其範圍以內的標準。吾人倘以能繼

續容納科學方法以測驗神學思想進步之標準，或不爲謬。在宗教之科學方法的研究中，最後登場者爲宗教心理學，以前的方法，只應用於宗教精神之外部的產物，如聖書、制度、並歷史、社會、的效果；今更將此種方法，適用於宗教之活潑的中心，即用以研究宗教信仰者之宗教意識與活動。

科學研究有益無害於宗教經驗

歷來人對於應用科學方法研究宗教，常示反對，現在對於應用科學方法研究人類之內心的宗教經驗，反對尤烈。因爲在若干人看來，此種現象爲一種瀆神之罪，應盡全力以阻止之，此因人常感覺自己的內心乃與神聖者深密交接的所在，故爲科學所不能探討，如欲強爲探討，則必使此種經驗受極大之損害。更有若干人以爲宗教的意識判斷有其獨立的權威與眞理，此種權威與眞理爲科學所不能證明不能否認，亦不能使吾人之認識，更加確實。李七兒（Ritschl）與賽巴鐵（Sabatier）將信仰與科學劃淸範圍，卽係根據此種見解。但此種保留特殊範圍不容納科學方法的態度，已漸遭失敗，因爲宗教藉科學的方法已獲得不少之裨益。應用宗教心理學的方法於宗教

現象之研究中，已經在宗教教育之實際工作上有了不少的助力，並且在其他方面，將更有不少之貢獻。例如今日之實用的或理論的神學，由心理學所獲之助益，至爲偉大。無論現在學者是否同意心理學爲一種科學，若其能給與吾人對於人類的本性，能力之來源，行爲的方式，心的構造，人格及社會制度之發展的公律，分裂人格及治療病態心理的具體因素，並如何控制此種因素各種可靠的知識，則吾人瞭解此所賴以度宗教生活及作宗教事工之才能和方法，實爲一極重要之事。不寧唯是，宗教哲學爲宗教課程中之極峯，亦爲吾人對於宗教一切研究之歸宿，吾人賴此以奠定宗教生活之理智的基礎，而宗教心理學卽爲宗教哲學的基本資料來源中之一。倘吾人在宗教哲學中放棄心理學的研究，則入於玄想的歧途，其由推理中所得之憑據，卽無法證實。倘吾人接受科學的心理研究，則定可獲得健全的哲學思想，並由此可以求知人生之最後的眞理。

心理學的研究與宗教的適宜

進而言之，對於成熟的有自覺性的宗教，加以心理學的研究，亦甚相宜，因爲一達到屬內部的宗教，卽能感覺屬宗教的問題，並力求加以適當

的解釋。在基督教和他教的經典中，有若干關於個人及民族的心理學的材料，但此非謂聖經之某處曾有心理學的敍述，因爲古代的著作者並未發現此種科學，卽在希拉哲學中，柏拉圖雖然應用了批評的方法，其時心理學仍屬玄學，尙不得謂爲眞正的科學。但聖經的作者，却能運用當時思想界中通行的關乎心理的言詞及材料。

心理學的研究，不但適合於聖經中關於個人內部的宗教經驗之材料。自奥古斯丁以迄今日有若干宗教的文學亦帶有同樣的色彩。在十九世紀之初，所稱之近代神學的鼻祖施來爾馬克(Schleiermacher)卽將人的注意點，由對於信條之抽象的惟理的辯證，及教會之「禮儀主義」(formalism)轉移於內部的宗教經驗，因而在近代的宗敎研究中成立了一種深而久的心理影響，不過彼時心理學尙無其自身之特殊的方法，更無科學上的地位。及至現代，心理學的研究始成爲一種普遍的興趣，亦成爲一種研究的科目，吾人亦卽生活於此種思想的時代。自達爾文迄十九世紀中葉，生物學的探討蒸蒸日上。在十九世紀之末葉及歐戰之前數年中，社會學的思想嶄露頭角。及至歐戰以後，心理學之興趣，乃

達於極點！以致今日的文學——特別是小說及傳記，幾全爲心理的描述。所以宗教今日所須適應的問題，如宗教之功用、價值、及其合理性、等問題，乃由心理學而發，非惟由於事實之促進，亦由於今日所有之極深的心理的趨勢所致。按最近世界思潮的趨向，心理學的高潮雖已稍有退落之勢，但並非摒棄心理學的研究，乃利用其研究的結果，以求更徹底的哲學的人生觀之出現。

第二章　近代心理學界之立場及趨勢

現代心理學界派別之繁多

一般普通作家和宗教學者，當其提及心理學時，常以其爲統一的科學，有一致的主張。此種見解對於先進的科學，尚未免失之含混，忽略其範圍內極重要的不同的解釋，而在晚起的心理學界的情形，更爲複雜，故尤爲不當。因此吾人與其謂現代有一個心理學，勿寧謂有諸般的心理學之爲愈。所以吾人在未探討宗教心理學之先，應研究今日心理學界的情形。今日心理學界之有若干不同的立場，發生許多不同的派別，足見此種科學已有極速之進展。其分道而馳，標新立異，雖足以淆亂吾人之視聽；然吾人當明瞭其所以不同之點，不在所觀察的事實；乃在所採取的方法，幷其對於事實的解釋，惟其不同的觀點，未必有衝突之處，不過代表研究上的方面和注意點之不同而已，玆將今日心理學界主要的學派和主張簡述於次，（所取之材料，係根據 P. V. West and C. V. Skinner, Psychology for Religious and Social Workers Ch.

8.（1930）之名著。

第十，自我派及人格派的心理學(Self Psychology and Personalistic Psychology.)。此派繼續早年哲學和神學性質的心意生活論，連篇累牘地探討自我的性質，其先進者多以唯心論爲背景，英國之窩德（Ward）司道德(Stount)美國之包爾頓（Baldwin）羅以西斯(J. Royce）爲其著名的代表。最近在美國主張人格主義心理學者，有考金司女士（Miss Calkins）白來特發（Brightman）與愛則仁（Athearn）諸氏。

此派對於心理學所下的定義是：『心理學卽自我的科學』，在此派中有人以爲心與身體的機械大部分是獨立的，更有人主張心身爲自我之兩方面，無論如何，以心理學的眼光來看，其基本的事實，卽有意識的自我，經驗卽自我存在的明證。且任何經驗，皆須以自我向世界所抱的態度以解釋之。此派以內省法爲正當的研究方法，藉此可以尋得『動因的自我』（Causal Self），此自我與身體的種種衝動有所區別，且能統一種種經驗，使歸於有意識的人格之內。斷言之，人的自我，爲一種不可分析之最後的單位。

自我心理學所受之最重要的批評，乃其多近乎玄想性，而少近乎科學性，未能貢獻一種客觀的方法以證明其對於『動因的自我』所表現的心意程序的解釋之確實。但其所用之內省法，受多數心理學者之承認，或可認為有科學上的地位；且其根本的觀點，對於實際生活和倫理的自我觀，有顯著的偉大的貢獻。

第二，旨趣派心理學（Purposive Psychology）麥獨格（Wm. McDougall）氏為旨趣派之最著名的代表。此派心理學亦含帶幾許哲學性的人生觀，以為人的生活，滿具求達完成之種種努力，人類在其環境中，非係受動，乃屬自動。旨趣為人生最切要最特殊的成分，決不可使之與感覺、憶像、相混亂。與旨趣相同的名詞：有衝動、慾望、動機、意志、意念。據此派之見解，以為無須另加論述意志之一章；因為據彼看來，心理學一切的論述，皆與意志程序有關。『人時常努力以求達到其由於本性和其與同類之動性的關係所規定之目的』。吾人所不可否認之經驗上的事實：第一，即人有新的創作，如藝術、文學、之傑作；第二，即在一位健全的人，欲達某種目的，而同時覺知何種身體的

動作可以達到此種目的之時，則該種身體的動作，即自然伴隨之。旨趣派心理學的學者，贊成並採用客觀的觀察與內省的方法，以蒐集其資料。

第三，基斯塔或完形派心理學（The Gestalt or Configuration Psychology）所謂之完成派心理學說，係德國學者研究的結果，特別是柯勒（Kohler）與考夫卡（Koffka）乃根據惠泰墨（M. Wertheimer）所作之心理實驗，顯示個人對於某種激刺之反應，實際上，是對於某種全部的境遇之反應，此種反應，即稱為『完形』。因此生活即為陸續不斷的種種反應之結合。每個反應含着對於極複雜的方式之反應。此派注重統一與綜合，以代替別家之分析，以整個的有機體為動作的單位，其反應所連帶的意義，是關乎全人的意義，人有獨具的人格，所以決不可用對於生理或心理之構造的分析以解釋之。

據此派之見解，心理學不當涉及某種單獨的部分的心境或動作，乃須論及一切連帶的因素。非唯反射作用及本能的傾向，且有個人的興趣、感覺、及目的，以及在某時所有一切成分之特殊的組合。換言之，經驗的基本資料是整體的，凡事必與其所連帶的關

係相繼而生。蓋人的種種反應，無確定的方式，在有機體作了反應以後，必因而有所改變。因此，人對於同樣的栽刺的反應，是決不會類同的。此派之特殊價值，在其能糾正別家將心理學的方法和資料過趨簡單化的謬誤，竭力主張心意的行爲之統一性，並以爲任何純粹分析法，皆不能表示心意的生活和能量。

第四，構造派（Structuralism）　吾人每提及構造派心理學，即聯想到鐵欽納（Titchner）爲其主要之倡導者，彼直接根據馮德（W. Wundt）之實驗的心理學和思想以立說。據此派的見解，以爲『心意的內容』（Mental content）爲心理研究之正當的對象，其主要的方法，即爲內省法，藉此方法即可將心境分析而歸類，以後將其所尋得之成分，重新綜合於一個系統之下。此派善用心理學的實驗室，并研究生理的機械，以供給解釋心意程序及連貫之原則，鐵欽納謂『由吾人對於身體的觀察——即對神經系統並與之有關聯的器官——即可解釋心意的現象，神經系統雖不能產生增加研究心意的資料，但能供給吾人一種解釋的原則，使吾人藉以統系化由內省法所得之資料』。

第五，機能派心理學(Functionalism)　機能派心理學在其對於心意的論述上，與構造派立於相反的地位。構造派假設心爲固定之一物，機能派則以心爲動性的，爲時常改變之程序與機能之川流。此派以杜威(John Dewey)倡之於先，詹姆士(Wm. James)闡之於後，今日最著之代表爲耶魯大學校長安吉爾(Pres. Angell)。機能派的見解，係採進化論的原則，循實驗主義的思路，以應用之、發達之。因此，以心意的活動，爲全部的有機體適應其環境(天然的及社會的)之情形，并以不同的方法，以求生活之完成及滿足。

自大體觀之，機能派不將心意的內容及程序分辨出來，當其描寫程序之時，不事分析，乃論其整體。例如感覺，不以之爲種種質素的組合，乃以之爲一個全部整個的心意活動，或全部有機體的適應之一方面而已。對於內省及客觀觀察之方法，此派乃兼用並重以蒐集其資料，其仔細的研究與心意生活伴隨之生理的程序，與構造派同。

第六，行爲派心理學(Behaviourism)　行爲主義之名稱是與華眞(J. B. Watson)有最密切的關係，華眞爲此派之首創者，今日仍爲極端的代表，此運動尊盛於美國，係

由研究動物的心理發達而成。其宗旨是將心理學嚴格的列於自然科學之內，不予內省方法或任何意識的說素留有餘地，而其所得之資料，是否與此種心理系統適合，亦全不在意，其計劃乃欲使心理學成爲有機體的行爲之完全客觀的研究。故其範圍必限於用刺激與反應之說素，所能形容的行爲。此派之基本的主張，卽假設行爲之一切事實，均陳列眼前，心理學者有預料幷控制任何個人或團體的行爲之可能。據行爲派中一部分的學者之意，以爲以上的主張，卽含帶人類行爲之機械的解釋，並否認自我的存在。華眞更否認本能之存在，反對特殊性質之遺傳，並肯定除最簡單的情緒：怒、怕、及愛之外，其他一切皆由學習或帶有交替的反射作用而來。

行爲派之最大貢獻，卽重新注重科學的方法，並且發現了許多前人所忽略的事實，特別是關乎人過度的情緒的行爲。但此派亦受嚴重的批評，因其對於仍屬假設的觀念獨斷肯定，並對於意識的存在，有同樣的斷然的否定，完全放棄內省的方法，爲其最主要的弱點。其始終否認意識及旨趣的存在，顯爲無理。且其機械的解釋法，實在疏忽了在

人裏面不可以環境的刺激來解釋之圈內的能力和因人性之特殊的組合，所有之創造的能量。可見其僅嚴格地應用激刺反應S—R之體說，實不足以負此重任。

第七，心理分析派（Psycho-analysis） 此派心理學的研究，開應用心理分析法之先河，但此派在今日之盛行，乃由於佛洛特氏(S. Freud)之努力，佛氏居維也納與其他心理學者隔絕，獨創潛意識，或無意識，對於常態和變態心理的影響之學說，茲將心理分析派之主要觀念，簡述如下：

人的生活，即內部本能的慾望和驅力，與社會的風尚和約束常有不斷的衝突。因為本能趨向的表露，受種種的遏制，其結果竟使該種動作的思想，亦被壓抑於潛意識之內。此等被壓抑的驅力，雖為本人所忘記，但其理想情緒態度所織成之隱機，仍躍躍欲試，因而間接或直接影響於其行為。此種被遏制的精力，時常尋求出路，但壓抑此觀念的勢力——即佛洛特所擬為『檢查員』(Censor)者，竭力防範那隱伏的慾望之常規的表現，因此慾望即用間接的方式以求表示於外，如夢、精神的錯亂、激情病、恐懼病、機

能失序、以及癲狂病

觀以上所述，即

心病，故心理療病術

形，有其眞實的貢獻

機和變態的心境之因

其情緒之發展。

對於此派之批評

上之存在，因爲科學

其描述個人之本能及

何，多數學者咸認此

見不同，但對於心理

以要求管理及能力爲

『生力』Life force，以表現創造的旨趣爲特性，此派對於夢的解釋之象徵的說素，尤多受人的批評。

第八，綜合的趨向——吾人前已提及種種不同的立場和學派之所以發起，是由於心理研究之範圍的拓延，和分工研究之過重界限範圍的自然趨向。吾人承認一切立場，皆曾有其相當的貢獻，在將來仍有所貢獻，然而今日的心理學者，乃欲將不同的觀點，統一於更大的新科學之內，不幸在此種勢力之下，猶有此疆彼界，排斥異己的趨向。例如一般欲使心理學成爲一嚴格科學之行爲派學者，排斥弗洛特的學說，不過日久年長，各種研究的途徑和方法，必受相當的測驗，其眞正的成績，必被人採納爲廣大的心理科學的內容。

今有一事，乃大有利於此種綜合的趨向者，雖各派之內的意見不盡相同，然麥獨格氏曾表示其對於將來新的心理科學之願望，以爲自我派、完成派、和旨趣心理學派、可合併於此種心理學之內，同認動的統一性的自我爲心理學主要的資料。英國之緩和的弗

洛特派——即所稱之新心理學派，對於此種見解亦能表同情。反過來說，麥鐸格亦多少承認心理分析派的原則，而心理分析派亦常應用本能旨趣心理學的觀點。在行爲派內，因其有不同的見解，以致許多學者，對於行爲派的見解，有不少的變動，頗難歸入此派。如吳偉士(Woodworth)一流人物，乃欲漸漸尋求一種心理學上之新的路徑。

今日確有一種逐漸興盛之趨向，即以人爲一個統一的有機體，整個的行動，有奇妙的和諧的組織，旨趣及控制的感覺，行爲背後所有之趨向慾望及衝動，在一種統一的方式之下存在，而協和效用。倘吾人注意此事，則構造之分析，及麥鐸格之本能的分析，皆有其相當的價值。廣義的行爲主義，包括：腺、神經系統、及運動、的行爲，亦供給吾人一種合理的便利的方法，以解釋心境——特別是情緒，由此觀之，吾人須兼用觀察及內省的方法，以研究心意的程序：有些事實可用內省法以獲得，有些事實可用觀察法以獲得，且潛意識雖仍屬臆說，但心理分析法所獲之實際的結果，不容吾人否認此派所代表之一部分的事實。

第三章　宗教心理學演進的略述

宗教心理學在宗教的研究中，爲一種最幼稚的科學，此係自然的情形，因其爲心理學之一系，故必待心理學發達到相當的地步，始能應用於宗教的現象而收效；宗教心理學亦當然順應心理學界之潮流，及所發明之各種新的技術；且科學對於宗教的論述，必經過一相當的時間，有相當的準備，心理學的研究，始能得到相當的資料。開宗教心理學研究之先河者爲美國人，美國學者在此種研究上，迄數年前，尚能保持其領袖地位。此種工作，合宗教教育運動，及其大量的文字作品，遂成美國宗教學者之一種極顯著的貢獻。

宗教心理學最先之興趣與方法

（一）一八九九至一九一〇年時期——雖然宗教心理學之名詞，至一八九九年始聞於人世，但此新的科學之發軔，係哥拉克大學(Clarke University)荷爾博士(G. Stanley Hall)之功。荷爾以教育的興趣，研究青春期心理學，由觀察之所

得，卽將此種新的知識，轉用於青春期之道德和宗教教育問題上，其第一篇論文卽於一八九一年問世，在一八九六年羅巴(J. Leuba)之宗教現象的心理學之論文，開始著作，以後陸續發表，至荷爾之門人斯塔伯克(E. D. Starbuck)始用宗教心理學的名稱，著書立說，專論『改心』(Conversion)經驗之心理的研究，特別關乎青春期的改心，其所研究的材料，乃由其自己爲研究便利所設之問題表徵求而來，最後以類別的程序，得其結論，其所作之解釋，係根據歸納的推理。此種方法，顯有其限制，但倘能謹愼用之，亦確爲宗教心理學材料之主要來源。寇在其第一部主要著作靈性的生活(G. A. Coe, The Spiritual Life. 1900)中，亦曾著手於此同樣之問題，在其中指斥舊興會方法之腐敗，及主日學方法上之失敗，和宗教訓練中正當的心理學的方法之需要。詹姆士又於一九〇二年發表其名著宗教經驗之種類(The Varieties of Religious Experience)在此書中除司塔伯克所供給之材料外，彼又用各種傳記、個人的信札、及會談、等爲其材料，此書著名之處，以其將宗教的經驗分爲兩大類，卽『健全心的靈魂』與『病態性的靈魂』(Healthy-minded

and sick-minded soul）每一類皆需要一種宗教中不同的價值。在其書中爲最先論及潛意識與宗教經驗之關係者。從心理學方面來攷究『神祕經驗』（Mystical experiences），亦爲其特別的興趣，於是對於宗教心理學的研究又擴大其範圍，並增加若干有興味之問題。其後有羅巴（Leuba）范休歇（Von Hugel）德拉快(Delacroix)鍾恩爾(R. Jones)及其他學者對於神祕經驗的問題，供獻了專門的研究，自此以後，學者即繼續應用詹姆士所倡之潛意識的觀念作爲假設，對於靈感、改心、神祕主義、天才、等一切使人認眞理及信念是由外而來的經驗，作心理學的解釋。

社會學及人類學之興趣佔優勢

（二）一九一〇至一九二〇年時期——順應心理學界機能派的勢力，而有生理學上的假設，要嚴格的以機能派爲立場以論宗教者，有兩部著作同時出現，一爲紀英（I. King）所著之宗教的發展(The Development of Religion, 1910)，一爲阿米斯（E. S. Ames.）所著之宗教經驗的心理學（The Psychology of Religious Experience, 1910），此兩著作家之主要興趣，是論及宗教在人類生活中之起源，在社會及道

德生活上之功能，並宗教異同之心理的原因等問題。書中的方法及興趣，皆帶有極濃厚之『人類學』的色彩。例如在宗教的歷史及宗教比較學的各種研究中，發現了若干關於宗教的風俗、觀念、儀禮、及經典、等事實。此各種科學欲藉演進的原理，解釋其所發現之事實，但除非應用以人類本性爲根據的心理學的說明，則不能成功。機能主義者，欲負責解釋各種宗教方法及信仰的起源與保存，乃自其對於人類之功用方面入手，即研究其在人類發展之各時期中，對於個人應付其急切的生活問題，特別是關於團體的問題，究竟有何補助。此種觀點及方法，使吾人明瞭『搭布』（禁忌）（taboo）『巫術』（magic）『庶物』（fetishes）禮儀的風行，及下等宗教的情形和意義，已證明其有相當的價值。然而對於神祕主義、崇拜、『默思』宗教之眞正的社會性（與功利方面有別）——特別在其較進步的情況中，倘欲其給吾人一種合宜的認識，正當的鑑定，則相去甚遠（見邵伯（E. Schaub）宗教雜誌一九二六年三月）。此種宗教心理學之社會機能派，大受法國社會心理學派之影響，此派以杜克海（E. Durkheim）爲代表，杜氏在其所主編

之社會學年刊中，謂宗教之起源是由團體動作及團體感情而發的，此點將於下文討論之。

寇氏修正機能派之說

寇氏已開青春期宗教研究之先河，逮一九一六年，鑒於宗教心理學界趨入上述社會機能派之極端，即著宗教心理學一書，貢獻一種更徹底的論述以補救之。寇謂意識的過程，在起首雖附屬於生活的要求，但經過相當之時間，即能脫離附屬地位而獨立，其本身即成爲目的，此時即居於爲主的地位，而不爲附屬品矣。吾人今再引證邵伯（E. L. Schaub）由寇之意見所推得之結論如下：『宗教爲一種純粹的社會經驗，在此經驗中，有自覺的個人，藉着與同伴之團契，對於社會之奉獻，和對於居於團契內的精神之崇拜，以求自我之較大的實現，因而對於自我的認識更爲確實，對於倫理的、審美的、知識的、社會的、價值之感覺，更爲靈敏』。如此，心及人格即成爲自由的、主動的、動作者，可爲其所選擇之逐漸增高的目的而工作。此書之另一特點，乃其對於宗教心理學演進的歷程所作之詳細的觀察，及研究方法之有價值的評

估。

宗教之社會及內部兩方面得其平衡之論述

（三）一九二〇年至今——在第二時期頗佔優勢之對於宗教起源和社會功能之片面的興趣，至一九二〇年蒲拉特之宗教意識（J. B. Pratt; The Religious Consciousness）一書問世時，卽退讓與一種較爲平衡的論述。在第二時期內，對於宗教信念之硏究，及繼續關心於神秘經驗的問題者，已不乏人，如斯特剌吞之宗教生活的心理學（G. M. Stratton; Psychology of the Religious Life, 1911）及何京之神在人類經驗中之意義（E. Hocking; The Meaning of God in Human Experience. 1912）二書可爲先例。但一九二〇年以後之著作，則多重宗教之個人的內部的幷較高的特屬基督教的經驗，已與宗教之社會的和種族的方面達於平衡的地位，如萊特（W. K. Wright: A Student's Philosophy of Religion 1922）之學生的宗教哲學第二篇，祖樂思（R. H. Thouless: An Introduction to the Psychology of Religion, 1923）之宗教心理學概論，赫克門（F. S. Hickman: Introduction to the Psychology of Religion, 1926）之宗教心理學概論

等，此種趨向，一面是對於只用心理學以解宗教的起源和宗教的外部之反動，一面是應付宗教哲學的需要——即需要經驗的資料，如信仰、人格、的性質，神觀之起源，和其他原委的問題，以作結論的基礎。此類著作家，對於神祕經驗和崇拜問題，亦悉心研究，大體上係抱同情的態度，蒲拉特之名著，因分辨中和的與極端的神祕主義，對於此類問題的研究極有貢獻，但羅巴在態度上却立於相反的地位，其宗教神祕經驗的心理學、(J. Leuba, Psychology of Religious Mysticism, 1925)，在其經過注重生理因素的徹底研究之後，則忽視神祕主義之宗教價值，羅氏確受法國實證主義（Positivism.）之影響，不過在今日的學者當中，採納行爲派機械的前題，而同時對於宗教又能作有統系有價值的論述者，羅氏實爲獨見之人物。

新心理學派論宗教不同的趨向

宗教心理學界之最近的趨向，是由於心理分析派之發達。扎內（Janet）佛洛特（Freud）和其門人榮（Jung）及愛德洛（Adler）之輩，多以宗教和宗教的觀念及感覺，爲變態的現象。佛氏以宗教係由性慾之壓抑所產生，榮則以

宗教爲心理之反態，返於嬰孩心理的時期；馬丁（E. D. Martin）則以宗教爲逃避的方法，但在英國的支派，卽所謂之新的心理學派，則採取心理分析的見解，而不採取以宗教爲變態，或因變態心理而生之假定。此派對於宗教抱一種友誼的態度，又因心理分析法對於解除隱機療治精神及道德病之實際性，遂多從解決宗教道德的問題之助益的實用方面以論述宗教，而少自科學的觀察和解釋方面以論述之。故英國之心理分析派，論及宗教現象，顯有兩種趨向，一爲實用的，以解釋並處理宗教的問題；一爲辯護的，以奠定宗教在人生活中之眞實與價值，此種著作未嘗忽略科學的興趣，但往往使之附隸於上述（實用的及辯護的）的興趣之下，皮穆（W. Pym）巴瑞（F. R. Barry）韓立德（W F. Halliday）馬堪則（J. G. Mackenzie.）之作品多含實用性，並且假定基督教的觀念之眞實。在美國斯陶慈(Stolz)由此觀點對於祈禱有很透徹而有力的論述（The Psychology of Prayer, 1923.祈禱的心理學）。但海特費爾之心理學與道德（J. A. Hadfield: Psychology and Morals 1925），及馬堪則之創造中之靈魂（Souls in the Making. 1929），皆爲

此派所產之佳作。將眞實的科學興趣與實用的興趣結合，極少辯護宗旨的偏見。最近幾年中，以統系論，宗教心理學之名著較少，其原因似以理論的需要已得滿足，人之注意已轉向於專門的研究，及心理學對於宗教道德的問題之實用。

略論各派對於心理學之影響

吾人回顧宗教心理學自樹爲獨立科學三十年來之歷史，見得在許多心理學派中，其最能影響於宗教心理學者，即機能的見解。至於心理構造派（以斯特剌不Stratton爲其代表）亦有其相當的供獻，尤以其與機能觀點合用時爲然。其次，心理分析派所擴充之潛意識的假設，連帶着本能心理學的觀念，亦多佔優勢。據吾人以上所述，此派之學理和方法，業已推動實用的宗教心理學之研究。完成派和行爲派，至今尚不見其對於宗教心理學有若何影響，但此亦非不可能者，因自行爲派之立場，有超德（Trout: Religious Behaviour, 1931）宗教的行爲一書出版，其中對於宗教現象和問題曾作全部的觀察。

在吾人之結論中，可引霍爾敦博士之言，以示宗教心理學之進步（W. M. Horton: A

Psychological Approach to Theology, p. 31, foot notes.）。

第一時期，一八九九至一九一〇年——主要問題：改心的心理學。主要方法：以問題表徵求答案。傑作：詹姆士之宗教經驗之種類。其宗教定義是：個人在他獨處中，感覺與他所認爲神聖者發生關係時，所有的感情、動作、及經驗。P31.

第二時期，一九一〇年至一九二〇年——主要問題：宗教與社會道德的關係。主要方法：研究部落心理學（Folk Psychology）。傑作：阿米斯之宗教經驗的心理學。其宗教定義是：宗教是對於最高社會價值的意識。P. 168.

第三時期，一九二〇年至今——主要問題：宗教與最後眞體之關係。方法多而且複雜。傑作：蒲拉特之宗教意識。其宗教定義是：個人或團體對於其所認爲能最後操縱其利益和命運的一種或多種的能力，所抱之鄭重的社會的態度。

第四章　研究和解釋的方法

宗教心理學的研究，旣一日千里，則其研究和解釋之方法，自亦隨之進步，關於蒐集材料已有四種方法，大都爲宗教心理學者所承認並採納的。(一)對於宗教生活者，在言語和行爲上之自然的表露之研究。(二)對於由問題表所蒐集之材料的研究。(三)對於宗教社團之客觀的表示之研究，如在歷史、人類學、幷各民族的禮節和經典中所見者。(四)在被控制的情況之下，對於宗教的反應所作之試驗的研究。

第一，對於宗教之自然的表露之研究　心理學家雖然對於內省法所得的結果之確實性，常抱懷疑的態度。但吾人如欲直接瞭解宗教意識之內容，和某種宗教行爲所連帶的感情與意義，則舍此之外，別無法門。人藉反省其自己在某種情形下的反應，與別人在同樣情形下之自然的表露作一比較時，即可發現宗教反應之公律。個人晤談時的見證，對於親友牧師或調查員(研究員)之訴述，皆由個人的反省

內省法之適當與不適當之處

——卽內省法而來。同時宗教經驗之文字上的表示，或信札、日記、自傳，例如保羅之開口見心的書信，聖奧古士丁之懺悔錄，聖特瑞沙之自傳，顯爲內省的報告，此皆有個人宗教經驗之自然表露的價值。反之，吾人如自科學之確實性來觀察，則此種方法實有若干重要的缺點。如不能避免之主觀的色彩，宗教經驗之深切的個人性，甚至不肯將真實的經驗裸示於人，乃人之常情，因而或從事遮掩，或改變所不欲人知之部分，甚至欲顯一己之高貴，期人欽羨，卽將經驗加以粉飾者，亦所在多有。最普通的困難，卽經驗之神祕方面，幾非言語所能傳達，且吾人之言語，多係宗教界所通用之成語，易於掩蓋經驗之本色；故心理學家多重視宗教行爲的表現，而以人在某種情形下的行爲作解釋，不以其言論作根據。

問題表之正用及其困難

第二，對於問題表答案的研究　以問題表徵求答案的方法，應用最早，此爲斯塔伯克之宗教心理學創作，用以徵求材料之唯一方法，當詹姆士爲之作序時，對於應用此種方法所得結果之價值，仍示懷疑。詹姆士以爲由問題表所

期望獲得的結果，僅爲當時宗教團體中所慣用的觀念，而在統計方面，幾毫無所得。但此種方法，苟人能嚴加檢考，防其弊竇，仍有其相當的效用。據寇氏之建議，可用此法以規定某種通論。例如：(一)某種廣義的心理經驗，係在何種外部的情形之下發生的；(二)在某種確定的範圍之內——例如祈禱——證明其有不同的種類；(三)在一個團體之內，證明有一種趨向存在，縱此趨向之大小輕重不甚顯明，但其存在可無疑義，如羅巴對於永生信念，在一般科學家信仰上的地位之調查，即一例也。

人作問題表時，須十分嚴謹，以獲所欲求得之報告，並應(一)避免所欲求的答案之暗示，或因問題中所用的字句，以致限定答覆中的字句；(二)避免只限於一種或某數種的答案之問題。最好的問題表，能令人憶起一種普遍性的經驗，幷喚起其自由，筆述其經驗之興趣。更有一困難之點，即所得答案必不相同。有人回答，有人不答；有作部分的答案者，有選擇其所認爲重要的問題而答覆者，對於其餘則置諸不顧。因此，統計的結果，不能代表所調查之全體的事實。更有內省法所連帶之困難，即觀察之不

確，描述之不當。況問題表多涉及已往之經驗，更有記憶之遺誤。不寧惟是，尤有一不可避免之難點，卽在材料搜集之後，學者卽應加以解釋，但同樣的言詞，在不同人的心中，却有不同的意義，聖經上或神學上的言詞尤其如此。研究員須在想像中，重新形成作答案人的情況，和其所受之訓練，始能對於此人之答案，作適當的解釋。如其有此才能而應付裕如，仍須十分留意，以其終屬缺乏確實性之故也。對於此法之最後的批評，卽問題表只可發給指定的團體，未能賅括宗教界之各流人物。實際言之，此法之應用，只限於基督教的範圍，幾乎包括全部更正教徒。

社團宗教之表於文字

第三，對於團體宗教之客觀表現的研究　多數心理學家欲求避免內省法及問題表法之限制，遂轉而探討社會宗教之客觀的表示。經典、禮節、及民間習俗、爲主要之資料，斯特剌登(Stratton)爲善用經典之一位，論及蒐集材料問題，彼謂『自心理學的立場觀之，人應當觀察多而不同的民族之宗教生活，特別是乘其不覺而在自然的態度中。此種觀察之效用甚大，詩歌、韻文、神話、先知的言語，

仍然
學者
機，
相離
[illegible]
理學
學家
計。
作用
有傳
其民宗

形，而呈現一種與今日成熟的宗教興趣大不相同的宗教方式，以代替早年對於宗教起源問題之各種玄想。今日宗教之較爲單純的階段，已有若干確實被人明瞭的事實。但對於此點，吾人仍須愼重，因心理學家不得直接訪問當日別人所觀察的民族，而平常觀察人的報告，又與心理學家的興趣不同，故當學者援用此種材料以擁護其個人的宗教起源與長成的學說之時，卽有一種的危險在焉。以其將性質大不相同的事實，過於簡單化。吾人常見若干心理學家，爲進化論的假定之便利起見，將宗教之所有的種類，歸結於一種心理的根源，隨學說之不同而更異；如此，卽強使高等宗教之複雜而不同的表現，在其精華上歸納於原始民族之宗教的方式，因此，著作家愈重視此種人類學家的材料，愈易忽略進化的事實。豈知最顯明的意義，乃在進化程序中，不僅有高等與低等之連續性，更有新的成分之陸續的出現。

宗教與行爲上可作之試驗

第四，試驗方法的研究　心理學科學之進步，卽基於實驗室中所作之試驗。但當觀察宗教的反應之時，卻極難在實驗室設施一種人爲的情況，

和一種慣用的冷靜的旁觀的態度，倘以一宗教團體爲一試驗場，對於某種事體作一種測驗，則較易將事。譬如曾有人在一個五十人的團體作試驗，以求明瞭一種崇拜秩序之各項，對於此般人所有之比較上的價值。寇氏亦主張，若將試驗從實驗室挪於一種實地情形，卽極有應用的可能性，如在宗教教育的工作內，用試驗的方法以探求兒童在崇拜中所現的反應。近來哈次良（Hartshorne）與梅（May）對於品格之性質所作之研究，卽爲應用試驗方法之好例。此二君爲有資格的研究家，以其所有之充分的經濟、時間、及合作人員，在美國三個鎭店之高級小學及初中一二年級學生身上，對於品格進行了多種的測驗。從品格之極複雜的成分中，選擇幾種行爲的趨向，以作研究的對象。彼等所用之測驗法和所得之結果以及從中所推得的結論，皆見於三部報告書中，欺騙的研究(Studies in Deceit, 1928)，服務與自治的研究（Studies in Service and Self-control: 1929），品格組織的研究(Studies in Organization of Character: 1930)，此大部工作之主要結果，卽獲得充分的詳細校正的證據，以證明品格上的特性。例如欺騙、幫忙、合作、自制、

皆爲特殊習慣之組合，并非普通的特性，此種特性與引起此種行爲的情况，有密切的聯貫，不容吾人以此作爲推論的基礎，以爲人在他種情形之下，必將如何行動。再者兒童的品格，其所有統一的程度，與其平日生活各種境遇所有的統一性成正比例，不爲抽象的倫理法則所左右。雖然此種試驗工作與宗教教育關係甚大，但對於宗教心理學之科學，亦有其相當的關係；因爲此種科學，對於教育工作之學說及哲理，畢竟有許多貢獻。此部工作之貢獻的性質，卽一切專門研究之貢獻的性質，乃將問題的特殊方面劃分清楚，獲得科學上的事實，以糾正一切普通的假定和公律。

解釋材料之問題

在材料蒐集之後，解釋材料的問題，與搜求材料的方法，亦同樣重要。由此可見心理學家對於不同的心理學派之聯屬，特別在其所認爲正當的解釋之原則上爲然，但最近普通心理學界之有力的趨勢，是各派方法和結果之傾向於綜合，遂指示吾人在宗教的心理學內，更需平衡的採用不同的方法，以解釋所有的問題。假使各原則對於了解宗教的現象，皆有供獻，則吾人應知有者對於廣大的現象多有

相當的助益，有者只利於特殊的問題。關於解釋材料問題，吾人可以用郇伯（Schaub）在其回顧美國二十五年來之宗教心理學的演進的結論中，所提應當避免之六點，以自儆惕。（一）不可僅依據宗教所認定之概念，以解釋所有的材料。（二）不可限其研究，於心理學的一宗一派之主義中。（三）不可謂宗教發展的各階級，只能用關外的心理學方法以解釋之，亦不可只以此爲合法的方法，過信科學而擯棄哲學，阻止採用宗教經驗的觀點以解釋宗教之內容。（四）不可以宗教爲已經獲得其某種心理學上的根據，卽勿用再進而作心理學的分析，因而將宗教與其他生活分離。但另一方面又不可將宗教與通常經驗之任何方面，如道德的改善，社會的正義，哲學的信念等，合而爲一。（五）不可將宗教心理學視爲過於狹隘，使其與普通心理學相分離。以致失掉心理學新研究中之有價值的獲得（如現代所有之職員的測驗與品格的測驗）。（六）當避免在研究宗教經驗之時，不充分的顧及其所有之歷史的及環境的情勢，否則，將有誤認社會之條例及傳說，爲人類本性之特性的危險。

第五章　宗教心理學與神學之關係

吾人前已論及科學方法和觀點在神學研究的科目中之進展。雖者人喜稱『神學爲科學的皇后』，如『科學』一名辭，原係表示吾人根據有關之事實，對於某種科目作系統之論述。此種廣義的應用，卽稱神學爲一種科學，亦不爲違法。近代神學的全部趨勢，係追隨注重經驗原則的宗教哲學。惟所謂宗教哲學及神學——基督教的哲學——之本身尚非一種正式的科學，不過應用相關的重要科學之材料，以作其所有之結論。經驗的神學與宗教心理學所論之事旣同屬宗教的經驗，於是在研究之範圍中，二者難免侵越，正如其他相關的科學有互相侵越之處。至於宗教心理學與神學的關聯究至何種程度，吾人實應加以考慮。

阿氏之心理學將代替神學之說

吾人首當考慮宗教心理學界兩位學者之主張，謂宗教心理學可以代替神學。阿米斯誇張其心理之機能的觀點，對於社會學、倫理學、論理學、

哲學、及神學、的研究上所予之極大的變動，並力認在吾人利用意識之機能的觀點時，『宗教心理學在發展成熟的方式中，即成爲神學及宗教哲學之科學』。『宗教心理不僅爲神學及宗教哲學之門徑，且已正式論及此兩種學科之原素。從另一方面言之，神學及宗教哲學所論述之最後問題，亦不出乎心理學之原理。如所謂對於神的觀念，亦正如其他一切的觀念同樣地隸屬於心意生活公律之下。並且只有一種科學即心理學可應用於此種觀念之上』。對於此種意見，蒲拉特（Pratt）會發表有力的反對，（見蒲拉特著宗教意識第四十一頁）蒲氏謂阿米斯意見之最大的失當，即其所欲證實者過於寬泛。果如阿氏所謂一切觀念皆屬於心意生活公律之下，即應包括於心理學中，然則何不將一切事物皆包置於心理學中，若天文學、化學等學科，無不需用思想以研究之，即無不隸屬於心意生活公律之下，豈皆可稱爲心理學乎？此即表明其偏重機能的，或實用的觀點之錯誤。蓋此等科學之宗旨，非只論太陽系統及化學作用等觀念，其重要者乃在客觀的方面，在眞正的論述事實。科學如此，宗教之論述亦如此，何以對於宗教研究之應有客觀

性，應論事實則反對之乎？倘神學成爲純粹主觀的論述，只爲一種屬於『觀念』的研究，則不久卽失掉宗教本身之事實，卽神學自身存在之原因亦必同時失去。（蒲拉特在反對阿米斯之後，亦述其自己之意見，彼謂宗教心理學必須負擔較謙遜之工作，卽科學的描述，但於宗教可有極大的輔助。

羅氏之說并對其說之駁答

另一主張宗教心理學能代替神學之議論，則出於羅巴之口。在其宗教之心理學的研究二十一章中論心理學及神學卽表示此種意見。當其著書時彼對於所謂自由神學家，所懷之遲疑態度，極抱不滿，因其不肯承認心理學有研究內心之權利，仍認在此範圍內，只有超然的解釋爲適當。羅氏極力主張心理學對於宗教的現象亦能施以科學的研究，與對於其他的心理材料相同。『心理學是神學之合法的後嗣，正如化學是鍊金術的後嗣。在神學界中，疑之求訴於形而上學者，今則求訴於宗教的經驗，彼卽主張宗教中之神既爲屬乎經驗的神，故亦必隸屬於科學的範圍之內』。但霍爾敦教授（Prof. W. M. Horton）在一九二九年六月號之宗教月刊中，曾指出羅巴在其書之末

章，明白表示宗教在形而上學之某部分上立其理智的基礎。於是心理學與神學顯然不能成爲一物。神學是與哲學有密切關係的，並藉此以與人之普通知識發生關係。羅巴之過當的主張，吾人只可採其大意，謂：吾人對於處理宗教經驗的問題，應多請教於心理學，衛爾敦在此論文中亦曾表示其自己的態度，希望不久神學家能應用其體的科學研究，以探討宗教生活之問題。如『罪』及『救贖』等。請求神學家對於以心理學來處理一切宗教經驗事實之努力，抱同情的態度，同時，彼又承認此種研究的方法，亦有其本來的限制。吾人對於衛氏之意見甚表贊同。

宗教心理學之列爲科學

然則有何種限制，使宗教心理學必須就其範圍，以進行其有價値的工作乎？吾人在此所遇之問題，乃科學與哲學之關係的大問題中之一例。神學在原則上係屬於哲學。現代的心理學自認爲一種科學。有幾派學者，特別是行爲派，欲使其所用之方法，盡量與純粹自然的及數學的科學相接近。卽其他的一切科學亦皆有此趨勢，向此方進行。不過，倘吾人立於比較適中的地位並贊同窩德（Ward）爲心理學

所下之定義，『心理學爲屬於經驗的科學』，則當承認心理學之特點，此學雖與其他科學同爲屬於實驗的，然而一面爲主觀的科學。蓋無論內省法之確實性的困難如何，吾人仍須採納此法，始能對於經驗之具體實在的情形，作相宜的寫真。心理學既爲一種科學，則亦必如其他科學以解釋事實爲任務，既欲解釋事實，則只對於『如何』（How）的問題，予以答案，但不能解答『爲何』（Why）的問題，因此問題是屬於事實中之旨趣方面的。由此觀之，心理學或其他科學所有之解釋，不過將吾人的經驗世界所有之歧異性及複雜性，歸納之使合於普通的觀念及公式。此種描述却能增加吾人處理各種現象之能力，並極有影響於哲學的構造。因其將種種事實，安置於一個廣大的抽象的關係系統中。

科學欲使經驗世界之複雜和歧異簡單化，乃採用一種重要的方法，此種方法，卽假定若干『假設的存在』。此種『假設的存在』，爲吾人所未經驗而亦所不能經驗者，但因其能給與解釋現象之線索，遂無疑的接受之，如吾人對於『原子』『電子』等觀念卽爲此例。

惟此種『假設的存在』在思想進步的過程中，常受修正，將來亦必繼續修正。吾人應注意者，即科學的思想愈進步，則其所用之『假設的存在』的觀念愈抽象，而與數學的計算相和諧。心理學之工作亦然，其應用『假設的存在』亦如其他科學，如『本能』『隱機』『驅力』等觀念，即爲心理學中之『假設的存在』。

科學的解釋之性質及限制

於是吾人應認明心理學之本來的限制，不在其所能觀察之現象，乃在其所能問答之問題。近幾年來科學的全部邏輯，皆在進行修正中。一般理論科學家對於科學中之邏輯，已逐漸承認，雖科學之目的欲對於每一事物皆加論述，然不能對於任何事物作全部眞理之說明。因吾人對於任何現象所有之科學的解釋，常是一種抽象的論述，正如建築物與工程師所有之畫圖，只可代表量的方面之比例，而非物之本來面目。在科學理論改變中之主要動力，爲物理學之進步，物理學現正承認其所有之物質、空間、時間、等等觀念爲一種玄想。由此觀之，科學雖能給哲學以重要之論據，但最後究有若干問題出其方法範圍之外。心理學亦如此，若關於心之本性，及心所創造

之觀念的確實性等問題，皆出乎心理學方法之外，爲其所不能解釋者。茲再舉例言之，心理學雖能論述神觀在個人和民族之心理上的起源及發展，然此種論述亦可視爲科學的推測，帶有大部分蓋然性，而對於觀念之正確性及真實性則終不敢必。吾人能用同樣的方法來追溯吾人一切信念的起源。心理學或以『神』是一種心的『投射』，但外面實在的世界之觀念，亦可稱爲心的投射，不過重要問題不在乎某種觀念是否投射，乃在乎此投射是否射中實際？此種問題，須待宗教哲學或神學之解答，而非宗教心理之任務。

宗教心理學之正當範圍

宗教心理學家難免有其個人之神學的見解，其對於宗教的問題，卽多少有其偏見。當吾人解釋宗教的現象時，不能避免一種哲學的假定，但至少著作家應在其逾越科學的正當範圍之時，申明其某種說話，係個人之意見，而非科學家之言論。最近宗教心理學界的著作家，幾無如阿米斯羅巴二氏對於宗教心理學的任務，有如彼寬泛的主張。赫克門可以代表近來多數著作家的態度，和吾人的結論。彼謂：『宗教心理學之主要的探求，是要發現宗教意識進行的公律，在發現此種公律幷瞭解宗

教行爲之各種互相關係以後，宗教心理學即將一極有效力的工具供獻於社會，以培養控制宗教意識，但宗教心理學本身，在奠定宗教行爲之公律和相關的事工上，已達到其正當的範圍。每逢心理學家講論其對於『自我』之最後的理論時，彼即變爲哲學家矣。並且當其對於宗教意識所默想之神聖者的最後性質，下獨斷的論語之時，則吾人可斥之爲僭越哲學的範圍。宗教心理學并無任何科學的威權，來作唯物唯心論的哲學辯護師，其唯一任務，是研究宗教意識，以及進行其事工所應用之方法。』(Hickman: Introduction to the Psychology of Religion, P. 43）由此觀之，在宗教心理學完成其使命以後，神學家和宗教哲學家頗有進一步的事工之餘地和需要。

第六章　宗教意識之大概的分析

所欲求之定義

一切研究宗教的學者，皆承認欲對於宗教作一正確之定義，實甚困難，幾每一著作家各有其特殊的定義。但吾人倘欲在宗教上作科學的和心理學的研究，則對於所謂宗教的意識或情操，實應澄清吾人之思想。並且無論宗教的定義有若何差別，却已有幾種觀點特別顯明，且因學者之繼續的批評思想，在下定義之時愈以審慎的態度，嚴密的措詞，以適合心理學的測驗。至於宗教定義所需要者，乃隨研究的興趣而不同。吾人今所欲尋求者，乃是屬乎心理學的敍述性的，而非屬乎哲學的規範性的宗教定義。

蒲拉特之宗教定義

爲研究和比較的便利起見，茲擇兩個可爲代表之定義，此兩定義之作成，曾經對於其他的見解和定義有愼重的研究，並欲包括一切有價值的觀點。吾人所欲採取之第一定義，乃出自蒲拉特之手（見宗教的意識第二頁），蒲氏謂：

『宗教爲個人或團體對於其所認爲能最後操縱其利益和命運的，一種或多種的能力所抱之鄭重的社會的態度。』再根據蒲氏所有之解釋，則在此定義中所注重者爲『態度』。宗教之定義不應如昔日只重在心意生活的任何部分（如思想、情感、及意志），而應在意識的全部反應中求之。在此定義中，彼又承認意識之動的方面及反應方面之主要，而其反應的方面則可於注意、興趣、及其反應的趨勢等作用中見之。同時，『態度』二字又能保存宗教意識之特殊的主觀特性。所用之『社會的』及『鄭重的』兩形容詞，乃欲表明態度是屬乎人格的，而不屬乎機械的，並認此態度對於個人將有極重要之關係。藉此種術語更表示宗教意識中之情感的意味。

蒲氏又指出屬於信念的自理智的內容所下之定義，如泰羅以宗教爲信鬼神之定義，實際上並未將宗教與別種行爲，作明晰的心理學的分辨。在對方杜克海及一般社會功能派之社會學的定義，雖合社會學的宗旨，但甚狹隘，不足包括宗教心理學的範圍。例如杜克海在其宗教生活之雛形四十一頁中，以宗教爲社會現象，使吾人注意社團之所以區

別神聖與凡俗之原由，彼神聖者乃藉社團的禁忌（塔布）之保護，彼凡俗者乃受禁忌，必與神聖者隔離，人在社團中，由自然的薰陶而諳悉此種區別，因而發生敬畏的心。此種區別，乃杜氏所認為宗教之特徵，但此種見解，顯然遺漏大部分個人宗教之成分和近代社團宗教之若干方面，因此，不足為宗教心理學所採納。

在蒲拉特定義中，有信仰宇宙的具體等觀念，似與上述之意義相矛盾。但蒲氏則謂此處之問題并非神學的教義或理論的問題，所用之名辭如『能力』——『或命運之支配者』，皆有意的使其內包寬泛。究竟宗教中之問題是屬於態度的，即是一種期望。其問題并非『宇宙終極性質為何』，乃是『在將來之前途中，我將遭遇何事』。如此，吾人並非欲重陷十八世紀，將宗教與神學合而為一之謬誤，乃承認宗教是經驗的，是屬人的事，是必度的生活。因此，宗教是屬乎實際的，並不屬乎理論。但在另一方面，吾人亦勿使宗教之起源及長成主觀的事實，來掩蔽其所關涉之客觀的事實。信念的成分，或顯或隱，皆關涉客觀的事物，不只為感情的事體。故在宗教中，不可缺少觀念的原素，或神

學的成分。此種由於自我以外的能力所有觀念的原素，卽能輔助吾人一方面將宗教與純粹的道德——卽行爲的範圍——分辨淸楚；另一方面將宗教與純粹的藝術——卽情感的範圍——有別。但所謂之道德者，是特別與宗教有密切關係的，任何成熟的宗教皆含有兩方面，一爲對於能決定其命運者之態度，一爲對於生活之教訓。宗教愈高，則對於社會及道德的方面，亦愈加重視。但此亦不足以辯證阿米斯之宗教定義謂『宗教爲最高社會價值的意識』爲正當。蓋宗教中不只有社會的關係；吾人雖須承認其社會的起源，但個人之內部亦足爲宗教之原始，如歷史上或稱爲先知的宗教卽其明證。並且心理學之特殊的任務，是探討實際的個人意識上的宗教。

總之，蒲拉特意見之內容，乃謂宗教的意識，是個人對於所信能操縱其命運者所有之全部態度，其中包含幾種信念的原素，有社會及個人兩方面的經驗爲其來源，其與倫理、美術、神學、之區別，在乎其全部的興趣和反應，其所探討者，爲急切而實際的問題。

萊特之機能的定義

不過蒲拉特雖承認宗教意識之實際性質，但並未利用功能的觀念以組織其宗教的定義。吾人爲補充蒲氏所有之良好的宗教意識之分析，不能不轉而研究以功能的觀點爲關鍵之宗教定義。此定義爲萊特(W. K. Wright)所立(見學生宗教哲學四十一頁)，其內容謂：『宗教是一種努力，要藉賴一種指定的及特別的動作者，待之以一種確定的態度，以求保存社會所公認的價值』。一切良好的定義，必包兩點，一必首述所論之事物，屬於何類；二必將所論之事物與同類中之別種事物加以區別，萊特所貢獻之定義，以爲宗教所屬的種類(Genus)，乃在『宗教是求保存社會所公認的價值之努力』一語中。彼解釋此語謂：(一)宗教所最關心的『價值』，等次不一，此價值可按照宗教發展之階級而異。例如在低級的宗教中，屬物質的價值佔重要地位，在較高的宗教中，則道德及精神的價值格外顯著，因而有所謂倫理的宗教。(二)此種價值，又爲『社會所公認』的價值。其意或謂社會全體以某種事物與之有利而公認其價值者，或謂社會中之某個人所努力尋求之價值，而爲社會所贊許者，但無論如何，此各種利益

皆爲社會所許可。宗教卽如此被認爲社會演進之產物，而非個人所能獨創者。(三)價值的保存，乃包括兩方面，一爲價值之量的增多，一爲價值之質的提高及增厚。如此，則價值常能受改造而使其方式提高（正如寇所謂價值之重估）。（四）『求』字表示有一『動作者』，可藉以成全吾人之努力，却不直接處理並解決所有之問題。（五）既謂宗教是一種努力，則努力有成功者，亦有不成功者，但其含意無論成功與否，而吾人仍深信吾人之動作有其相當之效能。並由此可以顯出宗教中之動的努力性的基本位置。由此可知宗教是一種求價值的表現，至於感情的及理智的兩方面，不過爲其中之附屬品，爲努力的實現之附產物。如此，則神祕的感覺、律法、禮儀、神話、及神學、皆爲宗教的結果及表現而已。

定義中之『區別』(Differentia）的部分亦與種類有同等的重要。蓋此處所分之種類，包含若干宗教以外的事物，如藝術、道德、科學等，卽巫術亦在其內。爲欲使『宗教』與其他事物有所分別，萊特又在其定義中作一種『區別』。如謂：『……藉賴 種指定

及特別的動作者，待之以一種確定的態度』。吾人試詳細分析此語之意義：（一）區別宗教的努力與他種努力之不同，謂宗教的努力是藉賴一種指定的動作者。此種動作者常因宗教之不同而異。如所謂『瑪納』、『鬼魂』、『祖先』、『多神』、或『宇宙的主宰』皆是。（二）有一種指定的方法為宗教所應用。無論在平常的或例外的情形中，可以感動動作者之救援。此種動作如祈禱、獻祭、禮儀、靜默、等皆為好例。宗教動作是崇拜者宗教意識中之特殊的動作，是傾向一種比人較高的事物，因人類從不肯崇拜僅屬其同類之一人。（三）對於動作者及自己的行動中所有之態度是確定的唯一的，其含意中有『依賴此動作者』的感情。此種依賴的感情，即施來爾馬克（Schleiermacher）之有名的宗教定義：『宗教是絕對依賴的感情』之要點。此種感情之內容，隨其對於動作者所有的觀念之性質而異，例如澳斯大利亞的野人，幷無『神的觀念』，但仍依賴於某種種族的神秘的禮節，覺得其自身及全族之禍福，皆賴乎此。印度佛教徒覺得必須依賴『法』及『佛』的教訓，方能邀福；而基督教徒則依賴其慈愛的『天父』。吾人敢謂此種感情與

經濟事業，或甚至於行巫術者所有之依賴的感情性質不同。宗教中之依賴的感情，與人格的及社會的依賴關係，多有相似的意味。宗教中之依賴的感情所包含之愛、懼、或其他的情緒，與其他種關係中所表現者不同。

比較并評論蒲萊二氏之定義

如吾人將上述之兩種重要定義，加以愼重的比較，則其相似之點，立引吾人注意。彼等俱以人的全部態度或動作為宗教的中心，而避免將宗教歸於意識之任何一方面；又皆承認宗教必須關涉其所信仰的客觀實在，即個人或社會感覺到其所依賴者；此外，二者又同注重於宗教之動的及實際的性質，而作心理學的論述。惟萊特所給與吾人者，是更屬動性的定義，並在其定義中能確定何為宗教之目的，及達到目的的所用之確定的方法，是蒲拉特在別方面多有暗示的定義所缺乏之的。反而言之，蒲拉特之定義，容易令人想到宗教經驗之靜默的與神交通的各方面。萊特定義中易於受人批評之點即其對於價值的『保存』二字，含意過狹。蓋在此『保存』二字中，頗難使人相信其中含有價值之加多、加高、加厚、等意義。雖彼以此等含意，對於宗教之

完滿意義，甚爲重要，但其所用之文字，在述說其命意之時，則甚不充分。因而對於宗教所有之創發的、改造的、能量，則不能有合宜之論述。不特萊特如此，卽蒲拉特之定義，亦未爲此種論述留有餘地。吾人應知宗教之超拔自己的特殊能量，不容忽視。寇氏認此爲宗教實在的精華，其表現雖有多種，其精華却仍爲一致，因此，宗教是吾人生活各方面的評價中，所含之內在的活動，藉以時常重估生活中之各種價值。以達自我之完成，及較高的統一。寇亦曾指出，宗教非盡屬欲爲自己目的，而利用其所信仰之動作者。高尚的宗教，乃欲將其自己交付於其所信仰之神，以求其改造，求其利用，例如基督之祈禱：『不要照着我的意思，要照着你的意思成全』一語，決不能列於利用上帝以達另一種目的之宗教中。事奉上帝，亦可成爲吾人之目的。

賴漫之定義及其優點

吾人雖不希冀得一完備的宗教定義，但擬盡力綜合上述定義中之重要觀點，作一較爲適當的定義。賴漫教授（Prof. E. W. Lyman）對此曾有相當的貢獻。彼之宗教定義，謂：『宗教是人根據本性，受社會的影響，對於超然者所

懷之態度。藉此態度，人可以得到救贖的經驗，並發現和成全人生價值的鼓勵。』在此定義中，既保留蒲拉特所用之『態度』，又帶有客觀方面的重要觀點。又承認宗教中之心理的根據及社會的條件，此乃晚近宗教心理學所注重者。不寧惟是，在其定義中，又指明宗教所努力之目的之性質，以保持其功能的觀點。但其最重要者，則在於能作萊特所未作者，爲宗教之創發的、改造的、工作，留有餘地。其所用以表示宗教功能之言詞，乃自宗教經驗中得來的。如『救贖』『鼓勵』是，但須以廣意解釋之。此一定義，在吾人將來之詳細的研究上，大可作爲指導的工具。

第二段　原始宗教意識的考究

第一章　原始的宗教意識與行爲

當吾人着手界說原始的宗教意識之性質，以從事於宗教起源之研究時，則立即遇見兩種困難。第一種困難，爲材料之缺乏，吾人對於邈遠時代宗教意識在人類中之開端，完全無可參攷之材料。倘吾人嚴格的應用『原始的人』一名辭，謂其只可代表地球所有最初之人類，則吾人對於此等原始的人將一無所知，現在所有之論說，皆不過爲根據於後來宗教現象所有之猜想而已。吾人所保存之宗教的古代文學、藝術、的斷片殘餘，以及其他古代遺物，雖可佐證太古的社會生活，但此等遺物無論如何早遠，仍不過出現於人類發達史之後。正如摩爾氏（G. F. Moore）所言，在事實上，吾人若按史追溯，到處可以尋見人類所有宗教意識及宗教動作之證據，及至宗教起源的人類邈遠時期，則一無

所知。

從蠻人之生活以推得原始宗教的心理

惟所謂『原始』二字，尚有另一種用法，即用之於現在尚存，或最近尚存於地球上之野蠻人的生活中，此種野蠻人之心理情況，及其社會生活乃在一最初步的階級。此種野蠻民族，曾作探險者及人類學者考察之對象，而研究人類宗教起源的學者，即根據彼等研究之結果，以作原始人民心理的推測，因而確立其宗教起源的學說。不過『原始』二字，雖可如此應用，然在應用之時，吾人須切記吾人在其中所作之假設為何。此等具有低等心理生活的民族，是否可以代表第一期的宗教意識乃一大可辯論之事，惟人類學者所貢獻之資料，則甚有助於吾人將來在心理學方面作宗教起源的研究。

惟此處尚有另一種困難，即如何可以正確的明瞭並解釋人類學者所考察之結果？蓋因低等民族的心理情況，與吾人所有者大不相同，欲以吾人之心，以解釋低等民族之心，頗難得確切之結論。關於此點，寇氏已為吾人陳述下列之意見：

原始宗教心理與今日之不同

(一)吾人欲解釋『我有宗教生活』一語之意義，必立卽訴之於自己內部所有之個人經驗，但此種個人的宗教認識，不能視爲宗教之起源，反當視爲宗教後期之產物，歷史及人類學皆認宗教團體爲原本的事實，卽依吾人自己在團體中的經驗而言，亦能使吾人承認在團體中所有之感覺及動作與在獨處之時自然的不同。(二)但原人的團體，亦非只爲一種出乎衝動的烏合，乃有其確定的有效力的風俗及禮節代代相傳。團體中的風俗，藉賴社會的勢力及宗教的感情，成爲有效之時，則個人將受其規約，在動作和思想上不能出乎團體所認可的範圍之外。因此一個人的宗教，不是其個人的內部的經驗，却爲團體所共有之事物。(三)團體中之興趣，甚爲狹隘，大半不出乎食物之獲得，婚姻、生死、戰爭、及防禦寒暖風雨與野獸等動作。此等興趣，亦卽宗教中之興趣。理智的興趣，甚爲微少，有之，亦不過幾種與宗教禮儀及禮節有關之最粗淺最呆板的意像耳。至於各種風俗動作之原因問題，此時尚未注意。(四)原始人民之生活，尚未能如吾人之生活成爲分化。其每件事物，皆在不分類之混沌狀態中，如宗教、道德、

法律，部落之風俗，皆爲混雜之物，而未加區別。(五)如此，則吾人可以明瞭人類動作之過程，最初是本能的動作，而後受部落風俗之陶冶，最後，乃又逐漸進於個人的經驗及思想。人類的動作，最初是受需要的支配，後來對於某種動作的觀念，始爲確定。

吾人在可能範圍之內，應觀察在原始人的行爲中何者爲其宗教的動作，並在何種意義之內，稱之爲宗教的動作。吾人在前章所研究之宗教定義中，而尤以萊特之功能的宗教定義，將有較大的助益，因其特別適用於吾人在此處所討論之宗教階級。

原人之生活中屬宗教者爲何

原始民族中最顯著的宗教現象：是其民族所公同參與之禮儀。原始人民相信奉行此種禮儀，可以獲得全族及族中個人所期望之重要價值。此種禮儀，可簡單分爲數類(依照寇之意見)：(一)與食物有關的禮儀，在此禮儀中有各種表演式的跳舞，以表演其食物來源之動植物。在奉行此種禮儀時所用之器物，皆與食物有關，有時共同聚食此種動植物。野蠻人求雨的禮儀亦爲一個好例。此種禮儀發生之理由，彼等並不知曉，或已遺忘，但吾人可以設想其意義，乃表示族人實際參加獲得食物之工

作。(二)與戰爭有關的禮儀，此種禮儀原欲控制能以戰勝敵人之勢力，相沿日久，遂成禮儀。(三)有青年男女行冠笄之禮，青年男子藉以明瞭本族風俗而參與之。青年女子以之爲婚嫁之預備，此種禮儀至爲冗長繁瑣。(四)與婚姻、生產、及兩性有關之禮儀。(五)團體中之某等分子，如巫覡、術士、沙曼、等特別與宗教事務有關，彼等能藉符咒、跳神、交鬼、夢遊、及魔力、在其族中操握大權。此等人卽爲宗教中祭司的前身。吾人倘欲在此種情況中明瞭原始民族的心理及其宗教的關係，則應再將此等情況作較深之研究。

澳斯大利亞野蠻民族的宗教

晚近已有多人注重研究澳斯大利亞野蠻民族之生活狀況，因此等民族所有之社會的及文化的生活，可稱爲世界之最低級者，其所有之宗教，亦尙未與其他生活化分。斯賓賽(Spencer)與紀儞恩(Gillen)曾考察此種澳洲土人，其結果有不少的貢獻。彼等所考察之澳洲土人，卽供給吾人以生活才智最低的實例。彼等完全以狩獵及採菓餬口，雖冬日嚴

寮，亦不知縫衣護體，只依枯枝爛葉以蔽風雨。計數一事，只能自一至五，五上之數，則非其智力所及，反而言之，彼等却養成極複雜之『塔布』系統，及冠笄婚姻之繁瑣的條例。其入族之禮卽一好例。在澳洲阿倫塔(Arunta)族中一個男子須經過四種禮節，方能成爲其族中之正式的分子。第一卽兒童長至十歲或十二歲時，使其與婦女分離，藉此成爲男丁。第二是割禮，情況甚爲嚴厲，且甚祕密，由此給與兒童一種深刻的感覺，覺得老年人，尤其是明瞭本族所有神祕禮節的老年人，所有之知識及優越。此種禮節之實行，須延長數週之久，在此期間，受禮之兒童，被隔離至一無人之地，常人不得與之接近，族中領袖卽將本族所有之風俗律例等傳授之。此種禮節之要點，乃欲使行將成丁之兒童，感受極大身體的創傷，而能耐心忍受，以表示其能成爲一個成人。使其身體經受種種苦痛，待彼長至二十五歲或三十歲時，則又須經過一最後的禮節。此最後的禮節更爲繁重，平常稱爲『火』禮(Engwura)。所以稱爲火禮，乃因行此禮時，將受禮之男子置於用樹枝作成之架棚上，其下卽燃以微明之火，使此男子受苦。吾人倘欲考究此各種痛苦禮節之目

的，則可無疑的知其第一欲將青年人置於老年人管理之下，第二欲訓練青年人有受痛苦之習慣及自制的能力，第三欲將本族中之聖物之秘密(Churinga)及本族中所屬的『圖騰』傳授於青年人。除上述之入族的禮節以外，又有第二類的禮節即族人分食『圖騰』(Totem)的禮節(Intichiuma)，以爲藉賴此種分食，即能與『圖騰』發生神秘的聯合，按澳洲土人每一族必屬於一種稱爲『圖騰』的動物或植物，至此種聯屬究竟如何，彼等並不思想。不特澳洲的土族如此，即他種野蠻民族中，亦可尋出此種部落與『圖騰』發生聯屬的觀念，尤以在美洲西北部之印地安族爲甚。有『圖騰』的民族常以彼稱爲『圖騰』的動物爲其一族之祖先，按照彼等之思想即賦與此種動物若干似人的性格，將『圖騰』當作食物聚全族人分食之，此爲一種神聖的奧秘的禮節，其中包含若干初步的獻祭觀念，欲由此以獲得神靈的一份能力。彼等常視『圖騰』一類之食物爲禁品，凡違禁而食之者，即將遭遇危險。

澳洲土人的禮節中之宗教功能

在此種禮節中雖無所謂鬼魂或神靈的觀念，但澳洲土人在行此禮之時，亦深感覺一種偉大的敬畏。此禮節能給與族中之遺傳及風俗一種近乎

超然的價値。尤以在行分食『圖騰』之禮時，最能使彼野人感覺在彼等身外有一神祕的事物，能操縱其全族及個人之禍福。倘以上所述，有助於宗教起源的問題，則吾人可謂宗教動作之發生先於宗教信仰，亦與信從鬼魂及神靈無關。蓋因以上所舉之禮節，倘吾人欲研究他種人類動作之起源時，亦可將其包括在內。吾人此處將其視爲屬於宗教的，乃因其能執行宗教在高等文化中所執行之功能。

圖塔民族之宗教

雖尙無宗教學者能切實的觀察任何宗教之發展過程，但吾人如能着眼於較多種類之宗教意識的發生，則對於研究原始的宗教必有較大之價値。南印度高平原之圖塔(Toda)民族(此民族至今只餘八百人)，卽能貢獻一種較澳洲土人略爲開化的宗教發展過程之一例。此民族之主要食物爲水牛乳，因而其所有之宗教，亦以此種食物之供給爲中心，亦卽彼等所欲保存之主要價値。水牛及與水牛乳有關連之一切事物皆被視爲聖物，不過

其神聖之程度則有差等。土人每欲自平常的牛身取乳之時，必先向太陽行一敬禮。但對於成聖之牛及神聖之製乳棚，則有極繁重的禮儀。有一特別製乳人，實際上即族中之祭司，在其將行就職之時，必先實行一種禮節。終身獨居不娶，且須與常人隔絕，其他一切製乳者，在取乳之先後，亦須以低聲背述一種祈禱，不得使他人聽聞。祈禱開端，須歷誦幾種事物之名，而後方爲祈禱之正文，即『願水牛平安，願水牛不遭遇疾病及各種災害，更願水草廣多茂盛』等語。

此種祈禱最可注意之處，即其不向任何超然的神靈而獻禱。此種祈禱雖可視爲祈禱，但亦可視爲巫術的咒語。不過其中亦含有利用一種動作者之意念，如土人能分辨物質與心理，則此種動作者，可爲屬心理的。亦有幾種神或鬼魂爲圖塔人所知，其名稱似將被遺忘，其中有兩種神，彼等以爲水牛及人類爲此二神所創造者。惟已多時不作公衆之崇拜矣。據雷瓦斯(Rivers)之報告，有三種祭禮的雛形，在聖犢降生及取乳中消除禁戒時行之，但此種祭禮非如發達完備之祭禮，將供物奉獻於某神之前。在該族宗教中，

神靈之地位僅不過與巫術有關而已。占卜之事甚爲平常，但無論占卜或行巫術，皆與其正宗的宗教無關。

萊氏對於宗教發達之推論

根據上述之事實，萊特對於宗教遂作以下之推論：（一）宗教之普通趨勢，乃集中於保存當時被認爲最重要之價值。（二）如此，倘其所敬拜之鬼神，不與人民所公認之社會價值有充分關係，則將被廢除而喪失其在宗教中之地位，縱或能保存其地位，亦賴宗教外之別種活動，如巫術是。（三）各宗教皆正在進展中，其崇拜的對象和宗旨，乃隨族人所有之興趣而改變。（四）如所有之宗教觀念、宗教組織、以及宗教中之鬼神，不與人民之深切興趣相隨發展，則必逐漸退化。（五）宗教可在實際上，爲人民保存一種價值，較當時意識的努力所追求者更爲高上。——例如部落之團結力，亦能爲之預備其所需要之情況，以待後人對於純粹道德價值的欣賞之長成。又如希伯來民族早年之禮儀上的清潔，即爲其後日欣賞道德清潔之準備。

米蘭尼西羣島民族之宗教

瑪納觀念

在米蘭尼西羣島(Melanesia)之民族中，其『非人格化的能力』之觀念(Impersonal power)較澳洲土人或圖塔民族所有之宗教意識更高一步。彼等名此能力爲『瑪納』(Manu)，在多數原始人民的思想中，有此觀念爲其特徵。雖名稱不同，含意則一。但此種土人，對於『瑪納』之觀念，並無邏輯的界說，因其尚未進至用邏輯思想以分辨事物之階級。屬『圖騰』的民族如澳洲土人雖無此種名稱，然『瑪納』的意識亦包含於其民族行動之中。在族人聚而分食『圖騰』之時，即以爲可獲得『圖騰』所有之『瑪納』。在『瑪納』觀念出現，並獲得名稱之米蘭尼西亞人中，其一切宗教之目的，皆爲個人自己要得到『瑪納』或藉『瑪納』以獲得福利，戰士獲勝，獵者有所獲，巫士顯奇能，皆因有『瑪納』在其身中。又如禾稼及牲畜能格外茂盛繁殖，亦爲具有『瑪納』的事物在其中所產之結果。任何一種非常的物體，皆有被視爲『瑪納』存在

的可能，即持之回家，將其置於果子樹下，及芋薯園中，以求果子之豐收。有『瑪納』的人，死後的魂靈仍有『瑪納』，後人遂求告其魂靈，或能得其『瑪納』之助力。米蘭尼西亞人對於此種稱爲『瑪納』的能力，並不定其爲具人格的或非人格的，因彼等在此種區別上尙不清晰。但根據此觀念之性質，吾人可稱『瑪納』爲超然的能力，不過此種能力的觀念，尙未成爲統類的概念，亦無確定的界說。倘謂其爲一種較高民族所有之清晰的神靈觀念，更爲不妥。在米蘭尼西亞人中除用祈禱、獻祭、符咒、等爲自己獲得『瑪納』的宗教以外，更有關於自然界之神靈的神話，此或因其與熱帶海洋中之龐大的動物及自然界之驚人的現象有關。此種宗教發展之階級與北美洲印地安人所有之宗教觀念最爲相近。惟北美洲印地安人對於此同樣的觀念則稱之爲『瓦空達』（Wakonda）或『曼尼圖』（Manitou）。

『塔布』之心理

在初期的宗教發展中，有一種極普遍的觀念，稱爲『塔布』（tabu）（禁忌），與『瑪納』觀念在心理上正處在相反之地位。凡充滿『瑪納』之

物或人，雖能給人以輔助，但若侵犯之，即將發生極大的災害。人類對於寄寓人中或物中之神異的能力所予殃害之恐怖，爲『塔布』觀之來源，實際說來，塔布不過人類恐懼心之客觀化而已。在撒母耳記下六章六至七節論約櫃及烏薩之死的故事，即爲人因違犯『塔布』所生之極劇烈的恐怖之好例，烏薩無意中伸手扶約櫃，以免其傾覆，但當其猛醒此爲違犯塔布之舉，立即致命。在原始的社會中，有極多固定的『塔布』系統，以衞護其所視爲成聖的物體、禮儀、地點、人、及動物，用以自超然界中獲得福利者。原始人民對於『兇惡的能力』(Malevolent Power)之觀念，及在某時間內，在某情形中，可受此種能力之沾染的思想，亦曾擴大『塔布』的範圍。舊約中清潔及禮儀上的聖潔之觀念的發展，即爲古代『塔布』的進化。如有人違犯一種禮儀的『塔布』，此人即成爲『塔布』，或成爲汚穢者，必待以相當方法將其『塔布』解除，方能復歸於潔淨，即爲『淨化』。

巴干達民族之宗教

吾人在宗教分化之過程上，再作進一步的研究，非洲中部之土人巴干達民族 Baganda 為吾人貢獻不少的論據。因該民族具有一切野蠻人所有之宗教崇拜的方式、所以為一最好的代表。六十年前彼等為一偉大而有權勢之民族，其政治的及社會的組織亦甚進步，並有經營農業、牧養、及戰爭、之技能。其所有之宗教，曾為專門的人類學者洛斯科（Rev. John Roscoe）加以詳細之研究，洛氏為欲研究此種民族之生活情形，曾在其中居住二十五年。此民族之崇拜的對象共有四種：（一）神靈，有全國的與他方的區別。（二）庶物（Fetishes）。（三）符籙（Amulets）。（四）鬼。

屬於全國之神靈，有廟宇及祭司以侍奉之。最主要之神為穆喀沙（Mukasa）乃一仁愛之神，能醫治人之身體及心靈，又為豐富：飲食、牛畜、及子女、之神。此神有妻，妻之廟靠近男神之廟，能助產婦易於生產子女。次於穆喀沙者為奇不喀(Kibuka)，乃司戰之神，戰時所獲之奴隸及俘虜即貢獻於此神。此外，更有司瘟之神，當瘟災發現之時，侍奉此神之祭司，須潔淨民人之房舍菜園。另有一神專司地震，後兩種神，人民須

向之請罪，使其喜悅；前兩種神穆喀沙及奇不喀則爲族人敬奉之對象。對於死神亦應加以敬奉，以阻止其大批的殺害。此外，尙有別種神靈，似與族中之幾個『圖騰』有密切的聯屬。在全國之神以外，尙有許多地方之神，如山神、河神、等。

『庶物崇拜』爲非洲土人最特殊之宗教，其所崇拜之『庶物』，常爲人造之物，土人以其具有超然能力，可藉之避禍邀福。『庶物』作成之時，卽帶於身上或置於室中。吾人以意度之，最初之『庶物』，或只爲具有奇形異狀，惹人注目，且使人信其有奇異能力之自然物，以後術士遂循此心理製造更奇異之物體，卽更受人民之崇拜，於是人造庶物，乃傳於後世。『庶物崇拜』之觀念，顯爲『瑪納』心理的擴展，不論有無此種名稱，其意義則普遍於一切質樸的民族之中。因土人視其所拜之『庶物』，亦有與瑪納同類之能力。倘一『庶物』被視爲失效，則破毀之，再請能將『瑪納』賦予物體之巫士，用更大之魔力，作一新的『庶物』。巴干達人向此種『庶物』常進供物，有時以豐富之筵席表示其敬意。國王之『庶物』，較平常人之『庶物』製造更爲精巧更像人形，並有其所居之廟

字，與國王之優越的地位相稱。有一『庶物』名（Mbajwa）穆巴推者，卽在長繩之一端，以土捏蛇首膠於其上，有其廟宇和祭司，有一女巫傳達神意，另一女人爲其妻室。有時干達罪犯來廟受審，代表控其罪狀，巫婆連連稱是，於是罪案旣定，開始執刑矣。

巴干達人之『庶物』，不及其所奉的神靈之擬人化（Anthropomorphic），不過正在漸變爲神之途中，並且吾人亦承認其能保存土人所公認之社會價值，但其所謂之價值，在吾人今日看來，自然尙屬疑問。『符籙』常爲一種木質之人造物，爲術士所造成，人佩帶此種物類，卽生效力，有能治人之疾病者，有增加人之生殖力者，有於獵狩時能使多有所獲者。

巴干達人所崇拜的鬼魂與人之聯屬，較與其所拜之神者，更爲親密。爲已故的國王之鬼魂，建立廟宇以敬拜之。如某王生時甚有能力，則其死後之鬼魂更易受人尊視，謂其能特別援助族人戰敗仇敵，勝過苦難。鬼魂之意，藉言語以表示之，由通神者在出神之狀態中，以傳達於今生之王及百姓，教以如何處理當前的問題。今王朝拜前王廟宇之

日，爲一極盛大之會集，千萬人民聚集參觀，藉聆聖諭，每當今王囘鑾之時，常突下令將一般未在其所指定之某地經過者一律逮捕，令下之後，衛隊立即執行，將所逮捕之人民，牽送囘廟，即執刑戮，使其魂爲前王之侍役。（見萊特：學生的宗教哲學三十六頁所引洛斯略著巴干達民族之一段）。對於常人之鬼魂亦致敬禮，但其程度較低。築堂於墓前，親屬常獻啤酒及衣服以饗之。此種鬼魂多爲對人有善意者，能佑助其所連屬之家族。

在巴干達民族中，以人爲犧牲之事，屢見不鮮。彼等以爲此乃神及『庶物』所徵求者。被犧牲之人，在臨死之時並不掙扎，竟甘心接受其命運，以爲如此，即可爲其族人造幸福矣。

巫士及其憑藉之心理

『巫士』或術士幾爲非洲土人宗教中之普遍現象，即在別種程度相同之宗教中，亦有此等人物。土人視此等人能藉其法術及詭祕，以操縱奧妙的靈力，在非洲之土人中，此等人不但能製造『庶物』及『符籙』，且亦擅長巫術及占

卜，人以爲此種能藉巫術以代人咒詛、擒獲、並殺害仇敵。彼等相信如得仇敵之頭髮，指甲、等物毀壞之，亦可使仇敵受傷。土人請巫士有時爲用其巫術以傷人，亦有時用以破除別人利用巫術對自己所加之傷害。原始人民所信所行的巫術是根據三種觀念的。一爲感應的巫術（Sympathetic magic），以爲已離身體之部分的物體，能影響其全體的安危，如對指甲頭髮以及衣服等，加以傷害，則其全身可受傷害。二爲仿效的巫術（Imitative magic），即仿效一種動作，以促使此眞正動作之實現，如通常祈雨時以柳枝灑水，以仿效降雨之情形，乃欲藉以引起降雨之動作。三爲驅使鬼魂的巫術，即以法術使鬼神爲人工作，聽人之命令，人可隨意使之加以禍福。在此種巫術的觀念內，顯見有『瑪納』的心理，如用某種方法，即能使奧秘的能力爲個人所利用。在低級的野蠻民族中，巫術的觀念及行爲到處皆有。

總評巴干達族之宗教

總結以上所述關於巴干達民族宗教之材料，吾人由彼等之祭司、廟宇、祭祀、神、靈、『庶物』、『符籙』、鬼魂、諸事物，即凡可藉以獲得

社會所公認之價值者，見其宗教已化分爲特別的興趣及活動，「藉賴神王的「庶物」，及已死之王的鬼魂，可以獲得並保守關於國家的價值，能使禾稼豐收，能使戰爭勝利，並能免除疾病災難，而個人及家庭中之需要亦向神及「庶物」求得之。尤可注意者，即該民族宗教中之「動作者」已成爲客觀化的偶像。此事對於崇拜及信仰有心理的輔助，較澳洲土人及印度岡堵人所有之宗教意識更爲進步。並且其所有之崇拜對象，多爲人格化的，富有人的情操及情緒，能滿足人之道德的需要。雖巴干達人之好戰的習性，使其宗教帶有殘暴的可厭性，但對於保存此等階段的社會所需要之重要價值，則極爲收效。例如使該民族學習犧牲、服從、忠於家族、及對於國家的公益心等美德。雖在宗教中常有若干殘暴的行爲，正如在戰爭中所有之殘暴，然此等美德，可以成爲高尙宗教及道德發展之必有的基礎」。

第二章　宗教意識的起源問題

在前章吾人對於最近乎原始人民的宗教，已加以觀察，並按照宗教與其他人類行為化分的程度，論其等級。本章則希望集中吾人之注意於原始宗教之某幾方面，以期獲得宗教起源學說之更顯明的曙光，並澄清吾人對於宗教的特殊性質之觀念。

(一)　巫術與宗教

巫術之心理的研究

在前章所述之各民族中，吾人能見有若干慣例及觀念，是學者所公認為屬於巫術的。在非洲的土人中，巫術最為盛行。吾人曾論及巫術可分三類，即：感應的巫術、仿效的巫術、與驅使鬼神的巫術。羅巴則按照各種巫術的動作所含帶之心理的意義，貢獻另一種的分類法。(一)連續類，(二)傳達類，(三)意力類。其一二兩項所包括之實例，多與弗雷賽爾(J. G. Frazer)所描述之感應及仿效的巫術相同。其

所謂之意力的巫術，即人以一種強健的慾望，行其巫術以期達到某種結果。因爲行巫術者，相信其意志的努力即可奏效，如咒詛是。至於前面所提之驅使鬼神的巫術，却與此類盡不相同（詳謝扶雅宗教哲學五十一頁）。但無論何種巫術，其共同點即相信藉賴一種法術，以隨意操縱某種能力，此種法術只爲專門巫術者，如巫士及術士或『沙門』（Shaman）等知之。論及產生此種信念之心理，萊特曾作下文之論述：（一）巫術之初步，乃起始於發洩抑鬱情緒之自然的自生的動作。（二）後來因聯念的公律，個人即屢屢執行當情緒初發時，能表現其情緒的某種動作。（三）最後又加上常犯的論理的謬誤，即相信前所偶爾獲得之所期望的結果，乃因其所舉行之某種動作而來者。及後社會的風俗，對於此種信念亦加以擁護，更得根深蒂固矣。舉例言之，如愛斯基摩（Esquimaux）人在其打獵一無所獲之時，飢餓已甚，有人持已經食剩之狗腿骨暫時解飢，正當其持骨行於途中之時，即遇海狗，遂捕殺之，得一飽餐。於是此人相信在打獵時，若持一狗腿骨，即可有所捕獲。關於萊氏之心理的解釋，有另一好例，即在若干野蠻民族中，當男丁出發與

別族戰爭之時，婦女舉行全體的跳舞，彼等深信其跳舞，與其丈夫戰事之勝利，有莫大之關係。當戰事臨近時，婦女之情緒極爲不安，不能在農田及家庭照常操作，必尋一發洩之機會，於是相聚跳舞，其時心中充滿對於其丈夫戰爭勝利之熱望，卽易感覺其發洩情緒的活動，對於其男子之戰事，收極大之實效，此種推論的思想，是原始民族中最普通的現象，凡其思想未受科學及哲學之影響者，皆不免有此種推論。巫術的信念之所以有其威權，在於此種信念有暗示的能力，此種暗示，能加增信巫術者之信仰，因而實際上亦加增戰爭與捕獵的勝利，而此種勝利又能加強對於巫術之信心。

宗教起源與巫術問題

因巫術在原始宗教中之普遍的情形，卽發生所謂『宗教與巫術之關係』的問題。據弗雷賽爾氏(Frazer)在其名著金枝(Golden Bongh)一書中，主張巫術應處先於宗教，當人類藉巫術的努力不能控制超然能力之時，始有宗教之發生，以求倪於超然的能力，作人生問題之解決。羅巴贊同此種巫術與宗教各有起源的學說，並採取弗雷賽爾所用以表示巫術與宗教的兩種心理的態度，巫術的態度欲制服某種能

力，而宗教的態度則欲勸服之，此為巫術與宗教所各有之兩條特殊的原理。不過羅巴又加以增補，謂巫術控制祕密的能力，而宗教則欲勸服心理的能力。功能的與社會的心理學者如紀英、杜克海、等，則謂巫術與宗教二者有共同之根源，是從相同的心理情形中發起的。但巫術日趨於個人的，非社會的，甚至為反社會的，而宗教則常用其能力以求達到社會之目的。依後者之說，雖其主張不必盡為眞理，然似較為適當。在事實上原始宗教所有之祈禱及禮儀，其性質大部分為巫術的，且其所用宗教及巫術的方法，所求達到之目的，亦不容人作清晰的區別。不寧惟是，卽已發達之宗教，亦常欲設法制服其神靈，而不向之求悅。故此二者在其起源上或在心理方面皆不能有一顯然的區別。不過歷史亦昭示吾人巫術與宗教已確定的各自分離，並常有敵對的態度，如宗教中之祭司與先知，對於行巫術者，視之如仇敵，且宗教在演進之後，卽與巫術有眞實的區別。正合於紀英及杜克海所提出之原理。蓋宗教欲逐漸的依照社會的及道德的價值，以組織其自身，而巫術則不顧社會全體，只專心於個人所尋求的特殊利益，宗教中的禮儀，常是社

會性的動作，巫術中之禮儀，常在秘密中行之，其所用之方法，及其對於世事聯貫的觀念，皆無道德之意義。

於此，吾人可得一結論，謂：雖在初時原始的宗教現象可與巫術列爲一類，但在宗教演進的過程中，二者即漸見分離，巫術即漸失其信用。在此過程中，人對於事物間之實際的因果關係，及對於道德的價值之理智的鑒別力，遂輔佐宗教反對巫術。

（二）魂靈主義與宗教

「魂靈主義」(Animism) 乃泰羅教授(Prof. Tylor)在其研究宗教之名著原始的文化(Primitive Culture)一書中所用之名辭。彼用此名辭時，給與兩種意義：一種意義爲原始人民之心理的描述，另一種意義則爲關於魂靈存在之信念的起源學說。學者普通則用以描述野蠻人之一種心理，即對於四圍之一切物體，皆擬其有與自己相同的心理才能，原始的野人以爲其在世界中的遭遇，皆因事物之有意的待遇，正如自己的動作出於其自

己的情感及旨趣者然。當其在樹林中行走，若有樹根將其絆倒，彼卽以樹根有意與其爲難。如彼所住之茅舍，爲雷霆所轟毀，彼卽以此爲由於雷之惡意。彼對於自然界之全部程序，只能用其所有之簡單的心理情形以解釋之，與吾人之解釋大不相同。此乃最自然的心理，卽現代吾人之兒童，尙不免此種心理，卽吾人自己，亦有時在此心理狀態中。

較高的魂靈主義的信念，則擬自然物中皆有魂靈，學者以此係由於魂靈或鬼可以離人身而存在之觀念所演成，與人物同性之觀念有別。此種觀念之發生，蓋由於作夢之經驗，因在夢中，個人覺得如同旅行遠地並遇見若干人或動物自不知之地而來。在昏曆中之經驗，亦能使人作此結論，——魂靈可以離開身體。並相信此種能離身體獨立之魂靈，在人死後仍能存在，因顯然的魂靈已離尸而去，生人又可會之於夢中，與生人無異。此種魂靈能附物體，或入居於活人身體之內，故「人被鬼附」之信念，是魂靈主義之自然的發展。人之思維的能力，旣達於此境，則早期之物體，皆爲活潑的魂靈主義的觀念，卽具體化爲自然界內有其精靈的信仰，此乃自然的結果。至此，吾人卽見在原始

人民之宗教信仰中有稱爲『魂靈』及『鬼』之觀念，如非洲之巴干達人，美洲之印地安人，以及中國之低級宗教中所有者。惟當宗教意識進至此階級時，則已超過最原始的宗教心理區域，因在澳洲之土人，印度之陶塔人及米蘭尼西亞人中，其所有之少數的魂靈觀念，與其宗教並無何確定的關連。吾人敢謂在民族進至確定的魂靈主義階級之時，魂靈主義與宗教卽合而爲一，但仍當承認二者之起源不同。魂靈主義在其較爲進步的形式中，是心理的好奇心及擬人主義的思想之產物。但宗教在根本上，不可看作對於自然界的好奇心之產物，而應視爲人類欲求與宇宙有最優美的『適應』之努力。因此，舊日所謂魂靈主義，卽代表最初的宗教方式之說，應受現代學者之鄙棄，自爲當然之事。

（三） 神話與宗教

神話之意義與緣起

在宗教起源之研究中，尙有另一重要題目，卽『神話』——（Mythology）。在低等文化之民族中，有極多的神話，究竟神話之意義爲何，極不

易下一界說，亦不易與民間的故事有何清楚的區別，民間的故事或可演成神話，而神話亦可蛻變爲故事，但神話有幾種共同的特徵，據倫理宗教百科全書「神怪志」一文中，曾論及神話之特徵：(1)神話爲遺傳性的，可發源於歷史而代表人類思想發展之某種階段。(2)若某種神話始於個人的想像，則必因其能表示當代的精神，而公開成爲共同的。其發達的神話乃團體共同之產物，代代相傳。(3)神話當以敘述或戲劇性的故事爲體裁，至少是在早年被人信爲眞實者。(4)大多數神話之發達，乃爲滿足求知的慾望，故神話不但爲神學的濫觴，亦可謂爲科學及哲學的先驅。在最簡陋的社會中，如澳洲土人及圖塔人中，吾人所見之若干神話，實際上與吾人所謂之創造及保存社會價值的宗教並無關連，不過令人在團體中發生宗教態度及動作的情緒，亦令人注意與團體福利有重要關係的現象，因而喚起其呈象的思想，此種思想即漸結晶爲神話。於是宗教與神話，皆關心於同一對象。但宗教常欲努力於應付此種現象，以獲得成功的生活，而神話則欲在呈象的思想中，給以數種理智的釋解。所以從大體上說來，神話是原始民族慣例

的動作之思想的方面。

關於神話的起源吾人已有三種解釋：（一）有極多的神話論及太陽及其他各種天體，由此，可推想神話爲人類最早對於天象之解釋。（二）原人常以自然界之事物以命名，當人察覺其名稱爲禽獸之名稱時，遂發明幾種適合其名稱的故事或趣史。（三）亦有人主張神話是禮儀之一種理智的表現，藉以解釋禮儀的來源。先前學者以爲宗教中禮儀之發生，卽神話之表演。但今日依照人所公認之『動作先於思想』之原理，學者則謂在人實行某種慣例的禮儀之後，彼卽逐漸演成神話以解說其動作之理由；以上各種解釋，自然皆有相當的眞理，各民族中的神話，似皆欲處理大地、動物、人類、及社會制度，如稼穡、取火、牧畜、等事之起源問題，並若干對於天空及自然界所有驚心觸目能影響人類的現象之解釋。世界上宗教經典之最早的部分，其中滿有此種神話。

神話與禮儀之關係

茲專論在宗教範圍內神話與禮儀之關係的問題，寇氏將其事實作以下之結論（見寇之宗教心理學八十五至八十六頁）。如將神話與禮儀作一比較，

即可知其中有密切之關係。禮儀之起源，乃族人欲重演其所認為最有效率的某一部分之動作——如打獵、戰爭、及種植、等事中之一部分的動作，此種社會的慣例的動作，因有強烈的情緒之伴隨，乃能成為禮儀，當其重演此項禮儀之時，可生相同之情感，經過若干時間之後，人又藉賴思想為此種禮儀的動作，增補幾種理由，使之理性化。創世記中所有解釋安息日之風俗的理由，即為此例，如謂上帝創造萬物至第七日即行休息。但阿米斯對於此點，則主張禮儀之思想的成分(即具體聯念之意像)，非由於後日之增補，乃與動作相伴而生者，後來神話或改變其方式，但禮儀則仍為人所奉行，神話或已失傳，但禮儀則仍存在，惟其意義已失矣。寇氏又謂神話既經演成之後，其功用並不就此停止，反隨人之興趣的擴展而繼續發達。如希拉之春節神話(Spring Festival Myths)，已隨時加增其情節，並會吸收若干其他神話，致將其原本之助地生產的命意縮小，而成為全套故事中之一部分。最後文化日見增進，神話即失其被認為事實的信用，而成為戲劇、詩歌、及有理性的神學、之基礎。古代創世記中所有關於亞當墮落的故事，即如此

成爲大戲劇詩歌的資料，如但梯（Dante）之神曲（Divine Comedy）及米爾登（Milton）之失樂園（Paradise Lost），並又成爲偉大神學系統的一部分，如克勒芬（Calvin）神學中關於人類的原罪及預定論等教義。

（四）團體精神與宗教

宗教起源學說，吾人雖曾提及，但未作清晰之論述，此即杜克海及其社會學派的信徒所主張之社會團體學說。杜氏認宗教唯一之特徵，即在乎神聖之感覺。原始社團將神聖者與凡俗者對立，認爲截然不同之事體，社團藉其所加給之贊許和禁忌，將某種動作、地點、及物品、分別爲聖，此即宗教之範圍，既然從歷史方面看，此種贊許和神聖的感覺，是來自社團，杜氏則進一步主張宗教完全爲團體意識之事物，出於團體一致行動所發生之強度的情緒和精力的感覺。甚至人類之『超我』的能力之觀念，亦起源於『團體之精神』中。由此觀之，此種感覺，並不必關涉所謂超人的對象，雖其能使人與

超乎個人的能力發生接觸，但其所有之精神及能力，乃自團體中發生者。自社會學家之觀點來論，神聖者與凡俗者之分別，固為區分宗教為社會現象之良好準則；但自心理學方面來研究宗教，并其起源，則此說實為不足。杜氏學說之目的，在解釋宗教之起源問題，但實際上一般擁護此種學說之人，卽用以規定宗教之界說；並不問今日宗教已演進至何種程度。對於此種學說之最嚴重的批評，卽此學說乃完全根據研究澳洲野蠻民族所得之結果。關於此野蠻民族，吾人前已論及。以吾人之眼光視之，杜氏之學說，不特立基於此，且亦止適合於此種宗教的現象，而不能對於與文化並駕齊驅、日新月異、之宗教現象，作合宜之界說。雖其與澳洲土人的宗教現有關係，但在他處則能迅速發展成為各種宗教特點。此各種宗教特點，則不應強納於『社會意識』及『團體精神』的說素之中。

結論

以上對於宗教在人類生活的起源之四種主要學說，曾加簡略的研考：每一學說，為要解釋宗教之起源，皆取材於原始宗教之一方面，認為宗教

發源之開端，結果，是將宗教收縮到作宗教前身之另一方式，且其含意，令有現代知識之人，旣看此宗教前身，本無價值，則所謂成熟宗教所根據者，亦不過爲幻想而已。著者對於每一學說，曾作過部分的批評，在此要貢獻一種總評。關於訴諸原始生活之某方面，以解釋宗教起源之全部方法。靠此方法之任何學說，必歸失敗，原因是在宗教意識中，連其可能發現的最初狀態之中，均非簡單的，處處是一種複雜的結合。倘第一段之末所採納的宗教定義，卽『宗教是人根據本能，受社會的影響，對於超然者所懷之態度，藉此態度，人可得到救贖的經驗，並發現和成全人生價值的鼓勵』爲妥善的，（著者深信以爲然）則此種單簡之起源，總無成功之一日，在人類歷史之階段中，宗教意識，在某種社會情況薰陶之下，顯然是人的經驗和動機之特殊性的融合。每時代文化之主要方面，自然顯於當代宗教的融合之內；但當人的生活演進之時，宗教却能排除此種現象，而容納生活之新的方面和價值。

如此看來，關於宗教起源的問題，須待上述之定義所指明者，卽探求宗教與人性之

基本問題之後，方能答覆。雖然文化常變，而文明又能大改人的思想與行爲之模型，但現代人自其祖先所承襲之心理秉賦，幷不與原始人者，有何差異。人性中之基本驅力，人與人之交往，幷環繞人類之奧妙世界的基本關係亦相同。吾人敢假定此種人生相同的需要，在人最早之先祖心中，必定引起了一種宗教之反應，正如在其世世代代的後裔中一般。社會心理學，及人類學，對原始生活及野蠻民族之研究，固能指明關乎宗教反應之緣起，較簡單之狀況，幷其條件。但對於宗教緣起問題，最後之答案，必賴吾人了解『何爲人』即處在人羣中和超人界中之人的人性，此問題容下段再爲詳論。

第三章　神觀、獻祭、及祈禱之發展

（一）神觀的發展

吾人對於最簡陋的社會及宗教生活所作之研究，已見其中有許多禮儀，吾人已承認其禮儀在彼等有宗教的功能，亦曾得一結論，謂禮儀常先於神話，爲神話之發源地，禮儀並非爲神話所產生。吾人亦曾研究屬於『圖騰』主義及『瑪納』式之宗教思想的粗淺心理學。在另一方面，對於原始思想的魂靈主義之研究中，吾人曾見其魂靈的觀念之原起及發展，以靈魂能離身獨在並能附著於自然物、動物、及人的身體。吾人同時亦曾發得理由，認魂靈主義的思想並非宗教本身之來源。其所有充滿世界之精靈的觀念，雖在其演進的前途上有變爲神祇的可能，然亦非如後日宗教中的神祇。

在上述之原始宗教心理之成分中，已滿有神祇觀念的材料。吾人所應解答之問題，

即後日發達的宗教之神觀，係出於何種的情形之下，並由何種心理的因素而構成，具體言之，即吾人能否追溯宗教果按何種步驟，方纔達到巴干達民族所代表之階段，而有其確定的神觀，和崇拜的儀式。

神觀發達之不同的程序

吾人解答此種問題，自然不能期望獲得心理發展的歷程的結果之一致，必隨各民族之特殊情形而異，但可以提出幾種原則，按已有的研究，希望其有普遍應用的價值。吾人已承認關於神觀之最早的出現，不應以理智爲前題，以重蹈前日學者穆于勒(Max Müller)輩之謬誤，神觀不是原人爲求解釋事體所尋得的一種概念，乃以此觀念能應付原始宗教——即部落生活之實際的需要。在此種情形之下，人所摸索而得的神觀，乃與瑪納觀念和其部落意識所引起對於奧秘能力之模糊的感覺相連屬。茲將原始人民獲得確定的神觀所經歷之主要途徑，試爲陳述。

(1)在澳洲土人，以部落的禮儀爲宗教之中心，並其所依賴之對象。瑪納來源的觀念，尚未與禮儀分化，在其心目中，乃以禮儀之全部，可以收到應付其野蠻生活——

生存問題——之急切需要的效果。在此種情形之中，吾人須解答兩種問題：（一）瑪納的來源，如何在其思想中與禮儀分開而客觀化。（二）如何擬人化而成爲魂靈和神祇的觀念，吾人今將此兩問題一並解答。

在澳洲阿崙塔土人和其他心理相同之部落中，人相信其部與其所屬之『圖騰』，原屬一物，此種思想在吾人雖看爲悖理，但因其尙無因思考所生之辨別力，故亦不爲悖理。及至人的智力進步，如美洲之印地安人，即能發生『圖騰』與部落有何聯屬之問題，並能作相當之回答。如『圖騰』旣被人格化成爲魂靈，則不僅居於屬『圖騰』的動物，亦居於屬『圖騰』的部落之中，如此，即認素來所奉行的禮節，爲全族獲得『圖騰』魂靈之『瑪納』的方法。食圖騰即是食神一語，適與此種情形相合。不論對於神在聖餐之中之解釋如何，食此聖餐，個人即可獲得神之『瑪納』。如此，當神觀由『圖騰』式之禮儀出現時，『瑪納』觀念可以作神觀之重要根源，吾人解釋神觀在此情形中之形成，可見有三種成分之組合。一爲含着自由行動之靈的魂靈主義之思想。二爲『瑪納』觀

念。三為靈與瑪納兩觀念結合之後，成為一有力之神靈，與禮儀分化而有獨立存在之位置。至此，禮儀遂爲獲得神靈的瑪納之方法，神靈爲瑪納之來源，且爲崇拜之對象矣。

（2）反而言之，神觀亦可有禮儀以外的來源。當民族達到魂靈主義的思想階段之時，不久，必感覺其四圍之精靈，具有其自己胸懷中之情感爲行動之動機，因此，即設法與之發生友誼的聯絡，方可免其害而邀其福。蒲拉特謂：『既假定對於人格化的能力之信念，乃出自原始的非人格化的『瑪納』之感覺，則向此種人格化的能力作直接的訴求，乃十分自然之事』。當此種訴求獲得相當的效力，以保全及促進原始的社會之時，則人民所求禱的神靈之地位，自然提高。同時，人們對於此神的觀念，亦隨其所抱之新的相當的態度，而發展成爲一個神觀。

（3）再者，自子女對父母之感情中所產生之『祖先崇拜』，及信鬼魂之存在的觀念，亦可爲神觀之來源。對於祖先的鬼魂之崇拜，已成一種家族的禮儀；在祭祖之時，全家所有之分子，不論生存及死亡者皆參與之。在經過相當時間之後，若干家所共有之

一某位重要祖先，卽成一族之神，無論是屬於本族或只在古傳上與之有關係者，皆崇拜之，奉之如神明。

（4）已死之英雄及國王，如其生時曾爲有力之領袖，亦能受人尊敬爲神，例如巴干達人之國王，羅馬之皇帝，或中國之關羽，皆是。不寧惟是，甚至一位因有較多『瑪納』而知名之術士，亦能受此同樣之尊敬。

（5）有時禽獸，及無生機之自然物，亦可成爲奧祕能力之來源，而加以宗教的儀式。爲人所崇拜如神之禽獸，大半甚兇惡，或有益於人者。印度人之拜鱷魚，及古埃及之拜牛，卽爲此例。自崇拜驚人的天然現象起——如瀑布、山嶽，人類之思想，更進而能使其思想概念化，以至視地或天爲神之地步。往往以地爲萬物之母，以天或太陽爲萬物之父。

神觀發達之總評

在上述之一切實例之外，加以非洲人之『庶物』的崇拜，吾人可見有一貫之理。卽『原始宗教中「瑪納」之淵源，一旦與禮儀分化後，立入於

逐漸發展爲神之途徑中』(萊特學生的宗教哲學五十二頁)。『庶物』之有廟宇、祭司、及儀式者，實際上已被視爲神矣。神與鬼只有程度之區別。但如『瑪納』之淵源，爲非人格的禽獸或自然物等，則其成神之過程，稍有不同。此種神之品性，在最初之時，頗爲模糊不清，如在巴干達人中有所謂之『地震神』病災神者，戰勝印度之亞利安人(Aryan)所有的最早之神，卽雨神、風神、及太陽神、等。後來因人類之自然的擬人思想的趨向，乃賦此種神靈以人的品性。當一個民族能以人格的價値爲寶貴，並尋求道德的價値——如智慧、慈悲、勇敢、等之時，則以只有具備此等品性之神，方能助人獲得此等美德。因此，神觀之發展，漸多循人格的途徑。個人的自覺及道德經驗，卽能提高其對於神之品格的慾望和理想。希伯來人對於耶和華的教義，可作此過程在其高上階級中之好例。此種擬人化的神觀之興起，可於各處見之。至於以後發展到高級的宗教，或將棄捨其擬人主義，而視其神爲非人性的，如在哲學化的波羅門教中卽有此種現象。但此只在擬人思想長久時期——如梵教之吠陀時期以後，始行發生。

『瑪納』觀念，隨人注意與其生活有重要關係的事體所起之情緒化的思想，并魂靈主義之自由行動的魂靈觀念，以及幾許神話中所有之好奇心的作用，結合而產生神觀。於此吾人再加一問題，所謂結合此各種因素而成為神觀，試問人之此種動作果有何意義乎？人的觀念原是應用於人類以外之對象，但此種應用並不是有意的投射作用，因為原始人民，尙不知有此種程序，其神不過是其經驗最強烈時之經驗中的實在。」寇之結論謂（宗教心理學一〇六面）『簡單言之，神觀之發生，是一種自發的，無憑藉的認定，此種認定卽吾人經驗中所以為重要者，乃實際的重要。此種重要的事體，是吾人所仰賴之「真體」所重視所供給者。因原始人民所有之價值的世界，卽為真實的世界。』換言之，原始人民，根據本來屬人類經驗的原理而思想，此種原理或能與哲學所貢獻任何最高宗教信仰中之辯證，有同等的價值。

（二） 獻祭之發展

吾人以上所討論之過程，既達到人相信有鬼、靈魂、或神、之存在的

獻祭者態度之分析

境地，則宗教中之主要禮節即爲『獻祭』。所謂獻祭，即人欲與超然者作良好關係，以求達宗教目的之一種儀式的動作。惟人類在此儀式的動作中，對於超然者所持之態度，可分數種：（一）有人對於超然者所有之努力，是要控制超然者，強迫其依崇拜者之慾望而行。古代之埃及宗教及祭司時期波羅門教中之獻祭，實際上即欲用巫術咒語，以強迫神靈隨己意而動作。即在今日奉行羅馬教之國家中，其農民對於「聖餐」（Holy Miss）之能力亦常持此種態度（羅馬教認聖餐禮爲獻祭）。此乃一種低級的獻祭，有此獻祭時，宗教與巫術必尚未截然分化。（二）第二種態度亦如第一種，不能被視爲眞正的獻祭，即以獻祭爲增加神力之禮節。例如印度所有之『晨祭』（Morning sacrifice）起先人民相信獻此祭後，即可增加太陽之能力，使其昇起並度過天空。（三）當獻祭時，持與神『交易』之態度，乃獻祭之眞意義。神既喜悅人所供奉之祭禮，即賜人所欲者以爲報，此乃獻祭中之常態。此種態度在舊約中最爲平常，而在列祖之故事中

爲尤多，在中國民衆宗教中亦屢見此種情形。（四）另有一種對於獻祭之概念，卽以獻祭之含意爲與神交通或參與神之生活。此種態度，亦可視爲人欲與神靈有一種交接，獲得神聖者之『瑪納』，以加增自己之能力。『圖騰主義』之禮節及祖先崇拜中之家族祭祀，最易循此方向而發展。此爲閃族宗教中之特徵，其獻祭之方式，雖甚簡陋，然其中却包含幾種高尙的可能性，而且已經發展了幾種高等宗教中對於神的極精神化的態度。如現在基督教會中之『聖餐』禮，在其爲一種獻祭時，（如天主教及聖公會之高教派）卽可顯明此種態度及原理。（五）最後，此種態度亦可成爲求悅於神的努力。常見於最低級的宗教之中。當人見神震怒而欲飮人之血時，則必獻祭以息其怒，如巴干達人之神然。在較高的宗教中，神亦可因人違犯族中之風俗及律例而動怒，於是人必以禽獸或人來獻祭，以求其悅而息其怒。舊約祭司書中之獻祭的制度，卽屬此種階級。人所犯之罪及應受之禍，皆可由獻祭所用之犧牲以代替之，例如猶太人在『贖罪日』(Day of Atonement)獻祭時所用之代罪羔羊（利未記十六章及二十三章26—32）。

此種原來半屬巫術思想的態度，能發展到高尚而屬靈性的境界。如在猶太教耶和華義僕的受苦，並馬喀比殉道者之被難，皆有救贖的效力。後來基督教中基督的贖罪教義，亦爲此態度之發展。羅3：25約翰一書2：2、4、10。在基督贖罪的教義中，因基督流血而死，人類罪惡始得救贖。惟此種獻祭的觀念，今日對於多數有思想的人已不能適合其倫理的理想。因此，上述之第四種態度，與神靈交通，遂有發展成爲屬靈的及倫理的最大可能性。蓋作如是想時，則不特獻祭之意義爲之提高，即獻祭之觀念亦爲之擴大——能以包括若干別樣動作並個人之全部生活。如將獻祭作犧牲解，則其意義更爲顯明。保羅所謂『將身體獻上當作活祭』。即將祭之意義擴展到全部生活矣。

（三）祈禱之發展

祈禱與咒語之關係

在吾人著手追溯祈禱之起源及發展時，將發現與獻祭之發展上相同的情況。在澳洲之各部落中，無可稱爲祈禱之事，在圖塔民族中，則常背誦

一種與其飲食之來源的水牛有關的言語，吾人曾在其保守社會所公認之價值的觀點來看，可稱之爲一種祈禱。惟其話語並非向超然的神靈而發，如在較高的祈禱中所有者，故嚴格言之，只可視爲巫術的咒語而已。在幾種美洲印地安人中行求雨之禮時，確爲一種『模倣的巫術』，附帶着求訴鬼魂的祈禱，但此仍可視爲咒語的一部份。有若干學者步弗雷賽爾之後塵，謂巫術先於宗教。主張咒語先於祈禱且爲祈禱之產生者。吾人考察最初宗教的記錄，常發現祈禱之大部分含有咒語的性質。以時間而論，咒語先於祈禱亦十分可能，如上述之原始宗教的比較中所提示者。但此並不能證明眞正祈禱是出於咒語，反令吾人覺得二者似皆來自一個心理的淵源，卽人對於其身外的能力之依賴的感覺，並因需要而生之努力，欲與此能力作成良好關係，以得其輔助。凡巫術普及之處，人之祈禱自然多帶有巫術性的思想，其祈禱之性質及方式皆與咒語相似，欲藉此以使精靈或鬼或神成全其所希望者。咒語與祈禱間之眞正的界限，卽在人對其對象所抱之態度和觀念如何，如欲以言語驅使鬼神爲己効勞，則爲咒語；如欲以言語求悅並求助於鬼神，

則爲祈禱；如人對於鬼神之性格的觀念，已行提高，卽不能再以巫術之方法與之相交。茲再引蒲拉特之言：『祈禱原有一種極自然極顯著之起源，爲吾人所易想知者，不知何故，一般學者更欲煞費心血以求別種的解釋。既然假定對於人格化的能力之信念，是出自原始的非人格化的「瑪納」之感覺，則向此種人格化的能力作直接的訴求，乃十分自然之事』。其意謂人旣知精靈或神，較其自身更爲偉大，遂卽感覺其自身有求神援助之必要，且以與神相近之方法，與接近較己偉大的人物之方法相同。因此，祈禱卽成『請願』，欲自神聖者要求其所欲望之事物；或爲與神交通的方式，藉此交通，人可與神合一，以求其自己生活及能力之擴大。吾人雖以『請願』爲祈禱中之較低者，但此二者在古代宗教文學中，甚至在未有文字之民族中，皆出現最早，頗有令人注意之價值。祈禱中之『稱頌』及『神祕的熱望』，乃屬與神交通的祈禱之類。至於『請願』的祈禱，則無特加解釋之必要。

但須留意，如蒲拉特在其宗教的意識中所提出者，謂祈禱之巫術的概念，不只限於

原始的民族，卽在今日果祈禱成爲儀式中死板固定的方式，亦卽呈現退化的趨勢，自祈禱而流於咒語。例如在埃及金字塔中所發現之『經語』（Pyramid texts）其所引證者，本爲上古時代之祈禱，但至此卽用爲純粹的咒語矣。再如早期印度之全部祈禱歷史，亦能表示同樣之事實。先前聖人所有之自發的祈禱，後竟結晶成爲巫術的款式。再如羅馬教徒，在危險時背誦『主禱文』（Paternoster）亦爲此例，甚至基督教中，有人以公衆祈禱須受過按手禮之牧師行之方能有效，此種觀念亦不脫巫術的色彩。人何時以儀式的祈禱自身卽具效力，而不顧祈禱者之心情如何，則祈禱卽失其本意而成爲巫術的咒語矣。

概括言之，在宗教進步而更倫理化思想化時，則祈禱與獻祭之巫術方面逐漸脫落，或另變化成爲別種更屬靈性的態度。起初，祈禱與獻祭並進，但或因獻祭多屬動作，少用思想，進步較速。『在人類更有深思，更有靈性的心理之時，祈禱之地位之重要，亦增加』。（萊特著學生宗教哲學，六十八面）由此可知，神觀、獻祭、及祈禱、諸事，在其發展的立場上，頗有密切的關係。

第三段　宗教在個人內之生成

第一章　人類本性中之宗教基礎

由心理學的立場來看，人類之一切動作，皆在個人之心理中，含有永久的基礎。無論其根本傾向之表現，發展，變化至如何不同的方式，但在科學的心理學中，有一共同的認定，卽相信人類一切努力之永久淵源卽爲『人性』(Human Nature)。宗教心理學既欲自認爲一種科學，則解釋宗教的事實，只當根據人性，不用別種學說，所以吾人對於宗教與人性之關係問題，加以相當的思考與研究，乃一重要之事工。

問題之所在

關於『人性』問題，近二十年來已有大量之研究工作。其對於教育的全部事工，無論爲宗教的道德的或一般的，其重要乃顯而易見者。蓋因教學方法之性質，須受教育對象之性質的支配。而在討論之時，又須注重『本性』之『本』

字，故吾人所考究者，爲各個兒童出世後其所具有之本來的心理兼生理的才能，以便建設特殊的——即吾人所稱之『宗教的意識』於此種才能之基礎上。關於『本來』的意義之區別，可於幾個相對的名辭中見之，如『遺傳的』(Inherited)與『習得的』(Acquired)，或曰『本能的』(Instinctive)與『學習的』(Learned)普通人對於『本能』一名辭，常作較寬泛的意義之應用，謂本能的即是本有的而不是『學習的』。本能的動作爲人類之自然的動作，正如本能的動作，在任何其他動物中之爲自然的動作一樣。在此種寬泛的不科學的意義之中，人遂謂宗教性亦爲本能的。心理學研究動物之行爲，已逐漸確定其對於本能之概念，並明辨何爲特種的本能。關於本能性質的理論，既有此種科學的清澈，則吾人倘不能指定特殊的宗教本能，即須另外尋求別種意義以解釋『人有宗教的本能』之一語，使其合乎本能的事實。

心理學各派之論人性

在未研究『宗教意識與本能的關聯』問題以前，吾人須先考察各心理學派對於人性問題所有之言論。

（一）行爲派對於人性之見解，極爲簡單，以爲人性不過是行爲的自身，不求追問在客觀視察下的行爲背後之淵源。更不接受經驗者對於自己的心境所作之報告，據此見解卽無所謂本能，只有許多『行爲模型』（Behaviour Patterns）而已。

（二）遺傳心理學派，不以人性爲人類所具有之共同的原本趣向，乃以各個人而論，主張人性爲自遺傳而來的種種特性的單位之綜合所形成。人雖有許多共同的因素——如種族、性別、及家族，能以在大體上使人性有統一的方式；然每一個人，在其實的意義中，乃唯一而特殊者，兒童既係由人類所產生，則吾人希望其對於大體屬人類的興趣，作自然的反應，宗教卽可樹立於此種興趣之中。但宗教教育家須受個人遺傳之限制，不可假定某人有與別人共同的反應的模型。

（三）機能心理學派，注重人生存的價值。因此，彼等看人性，如同一切在生物演進上有生存價值的趨向之寶藏，人類有兩種神經系統：第一種的功能，在求食與消化；第二種的功能，是要輔助有機體，藉其對於已往經驗之迴憶，推廣其對於環境之適應，以

求本身之利益。最強烈之衝動，來自第一種較低的系統，第二種則具指導的功用。倘吾人對於人性作如是觀，而欲在人性中尋求宗教的根柢，必基於以下二點：有機體對環境逐步作更好的適應之原本趨向，及為應付逐漸增高的需要，而生之逐漸擴大的統一組織的能量。寇氏在其宗教心理學之結論中（三二三頁），即依此種見解力證人性中，決無確定的宗教本能或良知。且不能證明，在人人的經驗中，向所謂神聖者，有一種特殊的態度，反而言之，人確有組織其經驗的方式，在此組織經驗的方式中，確有一種傾向來依照價值的比例，以組織生活。此為人類宗教性中之第一要務，其次為人之社交本能亦佔重要地位，對於人類行為之倫理制裁，亦有特殊的關係。

（四）新心理學派對於人性之見解，即以人性為來自遺傳的原本趨向所結構，與本能心理學派相同。其所特別注意者有二：一，即人之無理性的和潛意識的程序，較屬理性的尤為基本，尤能操縱吾人之行動；其二即其「心組」的觀念；所謂心組，是以某種本能為中心而形成相連的經驗之綜合。每逢此本能將欲表露之時，其結果增加了經驗中

原有之意味，由此程序即形成心組，倘心組阻止心理能力之平衡分配，某種常態的才能，因之不得相當的發洩，即變爲戕害人生的事體。即本書以後所稱之隱機。宗教與精神能力之屬本能的來源之關係，與將要討論的本能心理學有相同的見解，不過當此派心理家，稱宗教爲一『心組』之時，吾人須要愼重，問其以何種意義來用此名辭。因一般學者，心目中以『心組』作『隱機』解，苟依此種意義以稱宗教爲『隱機』，乃以宗教爲精神能力之變態，則亟應破除之，以解放人格，方能完成其人性之可能。

（五）本能心理學派，適如其命名之本意，異常注重本能之重要。將人的動作分爲三類：（1）自動的——如呼吸、心的跳動、等；（2）反射的——如閃眼等；（3）本能的——如逃避、求食、等是。反射與本能之界限實難確定，其最要之分別，亦不外乎簡單與複雜，前者是永不變的，後者可因改造昇華而變更其動作之方式。且本能在人性中根深蒂固，爲所有較高意識之驅力。對於本能的數目及分類，曾有許多辯論；但對於本能的功能及重要，意見大致相同。茲舉兩種分類表，作爲參考，即寇氏根據桑戴克而作之

表列，及大受歡迎之麥獨格的分類表是也。寇在社會化的宗教教育（Coe: Social Theory of Religious Education）第二二頁，提出本能的分類，據其解釋，謂本能在人性中，猶如人的骨格之支撐全體，寇之分類，受其全書的宗旨及其本能之社會或非社會關係的興趣之影響，其表列如下：

（1）簡單的合羣性——在與同類共處之時即生快感。

（2）對於人類的行為，較對於其他物類之行為更發生興趣。

（3）希求別人的注意。

（4）渴望別人的贊許，不得贊許，即感不快。

（5）除羨慕於我有益的人之外，亦羨慕強壯、勇敢、和美貌者，對於與此相反者，則藐視而憎嫌之。

（6）喜管轄別人——特別對於較弱的禽獸和人類。倘遇反抗者，即思有以制服之，但遇較強壯炫耀之對手，則立時表示服從。

（7）競爭，貪多，嫉妬。

（8）獵取。

（9）憤怒，好鬬。

（10）兩性的吸引。

（11）父母式的愛護。

（12）產生合羣動作之模倣行爲。

寇氏格外重視父母本能的唯一社會關係和價值。在其主張中有兩要點：（1）作父母的態度。不待人在生理上有作父母之可能與否，是自然發展的；（2）父母本能是同情的主要淵源，或是以柔情待人的唯一淵源。寇氏之主要興趣，是此本能與社會及倫理行爲的關係；由此，可見此本能對於宗教之特殊態度，亦有相當之重要。

另一種大受歡迎的關於本能之研究和分類，即麥獨格在其社會心理學緒論（一九〇八）及心理學大綱（一九二三）關於本能之言論。今試簡略引證於此以作參考。

麥鐸格（Wm. McDougal）之論本能，有其特別的見解，以為雖一最純粹之本能動作，亦為一明顯之心理的作用；而此心理作用，是一生理而兼心理的動作，其中包含生理之變化，亦包含心理之變化，故不能用純粹機械之名辭以解釋之。

麥氏為本能所下之定義謂：『本能是由遺傳而來的，或本有的一種心理而兼生理之『素向』，能令動物（——即具有本能者），對於某類事物有知覺，而注意。知覺之後感受有特殊性質的情緒之激動，使動物對於該事物有特殊的動作，或至少感受動作的衝動。』

每一本能動作，有一切心意程序所有之知、情、意、三方面。此程序之生理的方面，為大腦及神經系統間之一種組合。此組合乃來自遺傳，並存於人之一生。在本能未受刺激而發動之時，其存在的方式，乃一確定的動作的傾向，當其發動之時，即有上述之三種心意的方面。麥氏對於此問題之特殊的貢獻，即在乎認清其中情緒的分子，是恆久存在的因素，且在確定的方式中保存於人之一生。其他兩方面皆可有若干改變。意即刺戟

本能和其伴隨的情緒之事物，能因經驗而更易。照樣，本能的反應之表露，亦可採取多種的方式，舉例言之，人在忽聞某聲而受驚懼之時，其懼怕因曾有過相當的經驗，即不受某種聲音之刺激而喚起，或初次不能引起懼怕和逃避本能之聲音，以後因經驗此本能卻能被激動起來。進而言之，此本能之動作，不但能因引起本能的對象而發動，亦能因該種經驗的觀念而發動，麥氏選擇了情緒二字以代表伴隨本能之反應的感情的因素。

麥獨格對於本能之解釋

麥氏又謂各種主要本能，皆帶有原始的情緒如：

（一）逃的本能與怕的情緒。

（二）拒的本能與惡的情緒。

（三）求知的本能與驚奇的情緒。

（四）鬪的本能與怒的情緒。

（五）自卑的本能與消極的自感。

（六）自炫的本能與積極的自感。

（七）親子本能與柔情。

此外，更有幾種本能情緒的傾向不甚顯明，如：

（八）生殖的本能。

（九）結羣的本能。

（十）獲得的本能。

（十一）創作的本能。

（十二）求食的本能。

以上所舉之本能，爲麥鐸格對於人心之組織中確有本能之承認。近幾年來彼又加以愼重之研究，對於名詞，稍加修改，以求簡單，雖仍保守其以前之主張，但在以上之本能外，又加兩種本能，即『原式的同情』本能與『求助』的本能。此兩種本能互相效用。如鳥因受傷而急噪，求助本能使之然也，他鳥齊至而同噪，原式之同情也。

情操之要道及宗教情操

吾人考查人類所有之各種本能及各種無定性的本有的傾向，如同情、暗示、模倣、及遊戲；未能尋出可被視爲宗教的本能，在其中，亦未發現一種本能，可單獨爲建立宗教之基礎。雖有若干學者已試爲之，如有人視宗教爲怕的本能之流露，更有人視爲生殖本能之活動；但照麥獨格在其社會心理學第五章論情操之言論，以爲在人生活中，純粹未受改變的情緒之功能，實無其事，但有逐步結合的情緒，即幾個簡單的情緒，逐漸混合成爲較複雜的情緒。麥氏又謂吾人應注意善德（Shand）之情操學說，對於心理學之貢獻，善德謂：人之各種情緒的『素向』，有種傾向，以激動情緒之各種事物或某類事物爲中心而組成系統。此種有組織的情緒系統，即與單純的衝動及情緒相對立，名之曰『情操』（Sentiment）。經善德之研究，於是屬於情緒部分的心理學，始大得澄清。可以『愛』與『恨』爲情操之代表，愛與恨不只是情緒，乃是久存的傾向。在人想及所愛所恨之對象時，令人感覺到某幾種的情緒。

欲將本能的情緒之結合的原理，用於宗教的情感，吾人可先考察『恭畏』（Rever-

ence）及『感戴』（Gratitude）兩種情感。『恭畏』是結合若干不同的原素而成的。第一步先有『驚奇』（Wonder）及『消極的自感』（Negative Self-feeling）此兩原素結合遂成『讚美』（Admiration）的情緒。當此情緒被一種令人恐怖而奧祕的事物所喚起，激起吾人之『懼怕』時，即加上『怕』的原素而成『敬畏』（Awe）。當『敬畏』被一種仁厚的能激起吾人之感戴的事物所喚起時，遂與感戴相結合，令人感覺到極複雜的恭畏之情緒。但『感戴』的自身，亦為複雜的情緒，乃『柔情』與『消極的自感』兩原素之化合物。由此，可知宗教所能喚起之情緒是極複雜的。但無不立基於人之本能的情緒的秉賦上。吾人最好認此種關乎宗教的情緒，即善德所謂之情操。於是宗教的情操，乃明確的為心理之事實。直接建其根基於人類本能的驅力之上，且有長成及變化之可能，正與其他一切情操相同。如此，吾人即能尋出宗教與本能及人性的關係問題之答案。宗教的本身不是一種本能，亦無所謂之『宗教的本能』，乃某幾種較簡單的情緒結合而成為一種特別的情緒的態度。吾人最好稱此態度，為宗教的情操。

本能之批評與修正

麥鐸格所供獻之本能說，和其所根據善德的複雜情緒結合之原理，不無可批評之處。在本能派內，各家所舉之本能表，各持其說，已使批評者以爲不甚可靠。其最不滿人意者，卽其描寫心理發展的情形，過於瑣碎，按麥鐸格之學說，各種本能顯爲特立獨行之單位，果如此，則人性卽爲無秩序無組織的各求滿足的種種驅力所匯合，究竟孰使此種種本能的情緒之要求，得有和諧的條理乎？除非承認『自我』不止於一團本能，恐不能得到充分的解釋；此外，甚至各種本能，所服從的具生理統一性的機體之觀念，亦不足爲充分的解釋，試問機體中，孰能規定本能中，何者應先得滿足，何種本能的衝動當受壓迫乎？似無從索解。

完形派心理學（Gestalt Psychology）常認自我爲一全部的整體，對於本能的心理學，或構造派的心理學——如『心才心理學』之支離瑣碎（Atomistic）的學說，是一種反動。此派心理學在大體上雖得吾人之贊許，但迄今尙未與吾人一適用的分析法，以了解幷處理心理的情況，故本能派的學說，雖非完善，但爲便利起見，吾人仍當保守其以

本能和情緒之匯合爲情操之見解，以描寫新的建造；但同時須切記，在實際上，心意常有統一的作用。麥氏在其以後的著作中亦承認此事。如此，將吾人所熟知之科學的圖表式的分析法，用在一個活潑的整體上，不過是爲解釋的便利，其實『自我』幷非由隔離的單位（如房子之磚瓦木材然）所建造的。此不過爲一種合用的說法，以描寫心理發展程序上之步驟而已。

再者，吾人須知在最近心理學的研究中，本能的觀念，受了不少的修正。霍爾敦博士對此問題之有價值的見解如下：『在吾人生理之遺傳中，主要的成分，不是現成的才具，乃是學習的能量。』又說：『在動物身上所稱爲若干特殊的趨向，在人身上發現的時候，則爲極有力的衝動之促迫，是較有受型性的，且帶有特殊的情緒。』又說：『更重要的，就是與以上同樣隸屬於吾人本性中者，有幾種普遍的特性或才能——就是人之爲人的特性，惟此種特性，在各人身上所表現的程度各有不同。』（見神學之心理學的研究44至46頁 A. Psychological Approach to Theology. pp. 44-6）如其謂此種普遍的心理

才能之基礎，是根據於本能的驅力，莫如說是根據有機體全部的結構，幷其與全部的環境之關聯。最好由此觀點以描述道德審美及宗教，此皆爲何京氏所稱之『必要的興趣』（Necessary interests）是人之生活所必需者，缺此則在社會和宇宙的環境中，不能成全其天職。

馬堪則（Mackenzie）在造就中之靈魂第二章內（Souls in the Making Ch. II.）論『自我』之主張亦與上述者相同。自我之充分的描述，需要一種超乎本能及生理的要素。彼在『人格的基本的需要』之要義中，使人明瞭宗教所根據之純屬人類的因素。彼在人有機體的兩種需要——即『保全』及『傳種』之外，更提出特屬人類的幾種，即維持其在團體中的地位，理性和道德上的統一，以及宗教的需要，由此獲得評判及宰制本能之原則，使本能之作用，不盡附屬於有機體之目的和滿足，更附屬於人全部之利益。馬堪則將阿圖（Otto）所稱爲『靈秘』（Numinous）的質素，附隸於人性之中。此種質素就是心理的秉賦，使人對於眞體中之神聖者發生敬畏的感情，作對於神的經驗之心理的

基礎，其見解之當否，雖不易確定，然其所說，人性中有超脫現有的自我之原本趨向，使宗教在人性中立一堅固的基礎，則與海特費爾所認爲全部自我之基本的特性『向着完成的迫力』有相同者。寇氏謂宗教之基礎，在乎人原有之傾向，要依照逐漸提高的價值之標準，以組織其經驗此說與上述之理論亦暗相吻合。並且，如果我們能以贊同霍爾敎對於宗教的界說，謂宗教是人之需要，使其本性中之各成分互相適應，並使其全部人性，適應其所依賴之全部環境，藉以成全——那『向着完成的迫力』，足見宗教是立根在人性需要的中心。

結論

總而言之，宗教與人性之此種關係，較妥於歸縮於所假定之『擩祕』要素，以爲由此要素，發生宗教之特殊的情緒，而且爲情緒之最後的單位。吾極贊成馬堪則，將宗教置於人性之基本的需要中，是人之別種需要和興趣所不能完全概括者。但據吾之見，尚不如用『以全部的自我應付全部的環境』一語，以描述之爲尤當。

由此，吾人便得到本章開始所提出的問題之兩種答案，在吾人論宗教與本能的關係之時，已作答覆，謂宗教不是一種本能，乃是一種複雜情操，是利用本能所連帶之種種情緒所組合的。但將人性分析到其原有本能的成分，似乎不夠徹底；人有全部自我之需要興趣和能量——卽人之所以爲人而超越其生理的有機體的部分，宗教在其中，當更佔主要的位置，以滿足自我趨向完成之基本的追力。

第二章　個人之心理的秉賦——習慣、興趣、情操、隱機、及人格之長成

本章之宗旨，非欲將個人所有之心理的秉賦，一一作詳盡之研究；僅欲確定吾人在宗教與自我之關係問題上，當以何種意義來用心理學的術語。

習慣

上章已將人類本性原料之本能的傾向，作過一番討論。大體以本能心理學的見解，較之反對此派者，有可採取的理由。在本能之外，個人又有幾種非特殊的本有的傾向——如接受暗示、同情、模仿、及遊戲，對於人性之發展，亦頗爲重要。但尤爲重要者，乃人類普通性的能量——卽學習、社交、言語、或道德的、審美的、宗教經驗的能量。吾人亦曾指明各種本能的傾向，與其所有之情緒，能繼續受改變成爲經驗之更複雜的形式，而形成另一種情緒，特別能形成吾人所稱之『情操』。如此，則吾人已論及本能向自我形成（Self-formation）之途中受經驗之改變矣。

關於自我或人格之變化及發展的解釋，心理學家所用之名辭常不相同，倘欲將吾人之問題作一適當之研究，第一步須先在各家的名詞中作一選擇，或尋出其中所有之相互的關係——使在實際的應用上不致矛盾。

茲先考究一般功能主義者——如杜威（John Dewey）所注重之『習慣』（habit）一名詞。關於習慣的心理學之基本的研究，原出於詹姆士之手。當時，因研究習慣之生理的基礎——吾人所稱之『大腦通路』（Brain paths）——即有欲將習慣之意義，只限於習得的行爲之趨勢，而此種習得的行爲乃與反射運動，並其他簡單的動作，有相同的自動性，並且注重習慣之生理的機械性。但杜威在其所著之人性與行爲（Human Nature and Conduct）中，則又爲此名辭倡明較廣的意義。彼謂：『習慣即人受已往動作之影響，所習得之一種活動，其本身含有較小動作原素之某種確定的次序或系統；習慣又是動作之發射的、有動性的、待機而發於外的；雖在不明顯的支配動作之時，仍在潛伏的狀態中有其效力』（四十至四十一頁）。按杜威之意見，彼肯承認吾人用『性

情』(disposition)、態度、等名辭，以代表與習慣同樣之事實。惟彼以此爲易於使人發生錯誤的觀念，因此等名辭，能掩蔽習慣中所包含之欲表現於外的積極的傾向。

有幾種關於習慣之重要事實，即吾人常於有意或無意之中形成若干習慣，此各習慣，雖屬生理的機械，但至少與心意的態度有同樣的關係，或更較爲重要。吾人所形成之習慣，與各方面之關係等等不一。有者只關係一事，有者能發動而裁制他種習慣，例如人向同伴有善意之習慣，即能執行此種功能。人格之長成，乃依賴各種新習慣之繼續的形成。吾人對於物質的及社會的世界所能知覺者，乃在乎人所已經形成之習慣，對於一切所好及所惡之事物，亦皆由此。所謂之『自我』在其最深的意義中，顯爲一組習慣的系統，其所帶之複雜性與組織之程度，因人而異。

興趣

因人類有習慣之形成，遂使其原始的或本能的動作，受改變而成爲吾人所稱之各種『興趣』(Interests)。『興趣』一名辭，在心理學中，普通用以指明一種品質，有此，吾人能對於某種事物加以注意；缺此，則不能對之發生自願

的注意。引伸言之，『興趣』是用以指明人對某種事物所有之習慣的組織，有此組織之後，某種事物及與其有關連之事物，即能為吾人保持常久的興趣，例如照像，可為此人之常久的興趣。一種遊戲，如足球可為彼人之常久的興趣，更有若干特種事業及專業，亦可為人之常久的興趣。

情操

吾人試再將習慣之概念，及其在人格及個性發展中之功能，與前章所討論之情操的概念作一比較，在比較之後，即見此兩名辭，雖其注意點稍有不同，然被應用於同一心理歷程之解釋則一。萊特為使吾人認明此兩名辭之『相關』，提議以情操為習慣中最重要之一種。吾人或能回憶情操之根本意義，即『本能之情緒的傾向。是以某種能喚起其動作之事物或觀念為中心所成之組織』。但情操與習慣不能合為一物，有事實可以證明，例如若干習慣之易於習得，而又較情操易於破裂，有幾種習慣能自動的執行，如飲食動作之各種習慣。反而言之，若人有一根深蒂固之情操，乃其對於最高價值之事物，所有之若干最深的感情及衝動所成之基本組織。總觀其所

有之情操，卽知其人之人格。吾人倘能正確的知曉某人所愛者、所恨者、及所敬者，則可眞實的明瞭其爲何等人（萊特一個學生的宗教哲學二二二面）。吾人在前章結束時，已明言宗教卽爲此種情操。在此，吾人又當增補數語，卽不但當視宗教之性質爲一種情操，更當視爲唯一重要之情操。宗教有其自己之對象，卽其所視爲藉以尋求並保存社會所公認的價值之動作者。或如蒲拉特所謂爲其運命之『操縱者』。在此最高對象之周圍，又有若干輔佐的對象，與最高的對象相協和，有助於宗教情操之喚起。基督教徒旣然以爲須藉賴上帝，方能尋得較高之道德價值，故凡與此種價值如良善、自治、公義、等有關之情緒及情操，皆與宗教的情操統一，以增厚其勢力。故所謂宗教的情操，乃包括個人之多數的強烈衝動，外加非特殊的傾向，如模仿、接受、暗示及同情，乃得在個人心中有極迅速極深遠之發展，並在其人格中爲一極強之原素。

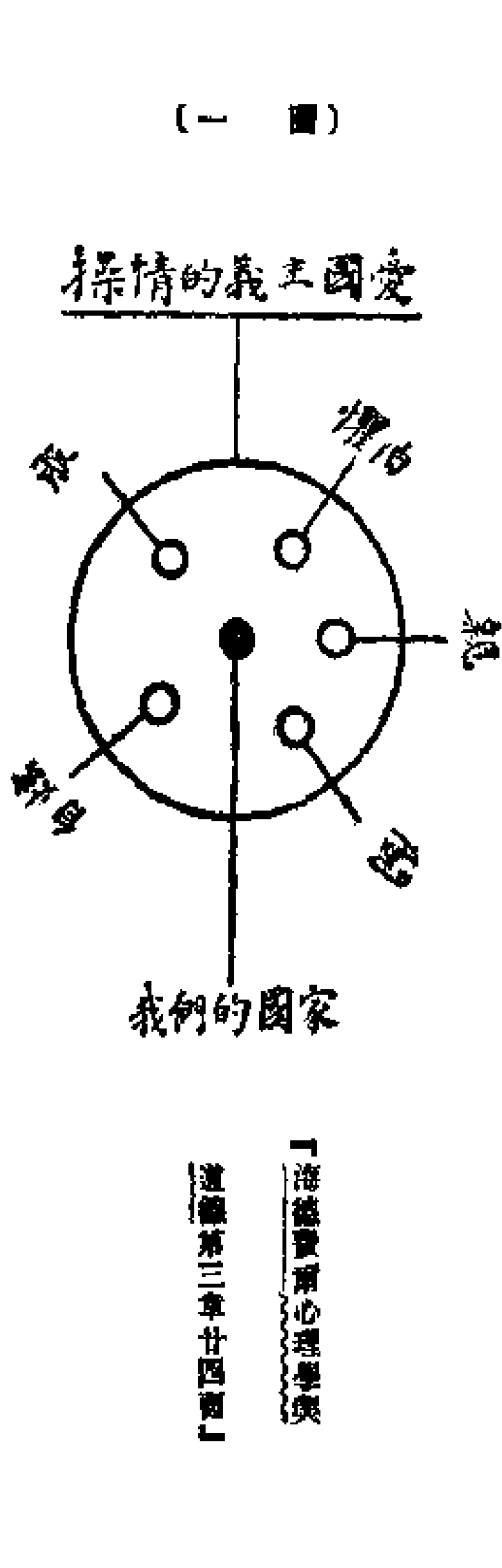
心組與動機

此外，吾人更須考察在近代心理學中，關於『心組』（Complex）之一種重要概念，此種概念，多爲新心理學派所注重。海德費爾在其所著之

心理學與道德（Psychology and Morals）一書中，關於此等重要概念，與自我發展之關係，貢獻了極清晰簡約的論述。海氏之意見，雖以新心理學派之觀點爲根據，但對於佛洛德派之過重心組的作用，並其以兩性本能解釋一切的意見則屛棄之。依佛洛德之意見，『心組』一名辭，乃代表本能的驅力藉經驗所成之一切組織。如此，則心組無所謂善及不善之區別矣。但海德費爾在書之第三章中，給吾人以下之論述。在此論述中，彼作了幾個極有用的圖表，以顯明其意義。海氏謂在本能的情緒與環境的影響相接觸之時，遂逐漸趨向以物體、觀念、事件、或個人爲中心，與之發生聯貫，並形成所謂『心理的集團』（Psychological Constellations），此種心理的集團有三類：卽情操、性情、及隱機。——（Complex）此字本應譯爲『心組』，以與前譯一律，但此處所引海德費爾之意見，將此字解爲不良之心情，爲自我所不接受而反被壓迫者，故以譯爲『隱機』爲宜。——屬於情操的集團（或組織）爲吾人在意識中所接受者，如愛國主義的情操（見下圖），屬於性情的集團是在無意識中所接受者。屬於『隱機』者，則常因人不

願接受，而被棄絕抑壓之入於潛意識閾。吾人將自己與所接受之情操合併，於是此種情操卽為生活中理想及目的之化身。又因吾人之情緒，有極堅固的連貫，故其宰制吾人生活之權勢最大。至於情操之可為善者與不善者，乃自然之事，若為不善者，雖個人接受之，然社會終必反對之。性情之工作是非意識的，使吾人自然地順依性情而動作。宗教

〔圖一〕



「海德費爾心理學與道德第三章廿四頁」

可為情操，亦可為性情。情操與性情，亦有互相衝突之可能。性情與情操相同，亦可為善者及不善者。一個人可有陰毒的、不謹慎的、或殘暴的性情，其構成亦與情操之構成

相同，並且無論性情之善者及不善者，倘合而爲一，即成個人之全部的『性情』。海氏將性情與『氣質』（Temperament）區別之，謂氣質乃根據於生理的因素，如身體內之腺分泌。關於性情，吾人有所當注意者，即教育——尤以宗教教育，雖其第一目的，是產生良好的情操，但此種情操，除非成爲性情，則不能作強健品格之基礎。

有組織之自我

情操與性情（二者皆爲自我所接受），結合成一個『有組織的自我』（Organized self）。此全部有組織的自我之品質，即吾人所稱之品格。在對方『隱機』之爲集團，是本能的情緒與自我所不願接受之事物或經驗發生連關而形成的。至於此事物或經驗之所以不被接受，蓋因其有不使人悅納之性質，此種隱機的集團，不能加入有組織之自我中，而反被抑壓於意識之下。人對於隱機，常以其極有力的情緒或其事物之對象名之，例如『自餒的隱機』與『兩性的隱機』。此等隱機有已被人發覺者，亦有未被人發覺者。吾人對於先前一件極感不快之經驗，常能記憶過強。雖不欲記憶，但仍不能忘懷。反而言之，人常因對於某種經驗，有惡的情緒，欲將其由自

我中屏除之，但在不知不覺中，此經驗仍能繼續再現。有時僅隱機中之觀念的成分，或有時僅情緒的成分，浮現於意識之中，而隱機之對象却不再出現，例如懼怕的情緒，能令人有極強烈的恐怖，但不自知其所怕者爲何。吾人須認淸，情緒之被抑壓，是一種無意識的歷程。已被發覺的隱機，因人加以意識的約束，使其不能影響吾人之行爲，但可影響吾人之品格及愉快；惟被抑壓而未被發覺的隱機，却能產生所謂之精神病者。此種被抑壓之隱機，能在睡夢中，神經錯亂中，或變態的行爲中，隨時出現。

試再回至『有組織的自我』概念，作進一步之研究，吾人已承認本能的情緒，乃藉某種被接受之觀念，或個人爲中心以組成情操。同樣數種情操，亦環繞某種理想爲中心而形成自我，於是『有組織的自我，乃一切被接受之情操及性情所成之組織』一語可於此處重述之。此卽吾人所稱之自己。當吾人說：『我禁制我的衝動』一類之言語時，卽將此『自我』與全部心理的個人作爲對立。此語中之『我』，卽此處所稱之有組織的自我，亦卽我之『眞自我』，我所努力向之盡忠之自我。此自我又與哲學上所講之最後的

自我相對立。但吾人試問：以何種有統一効用的原則，爲『有組織的自我』之中心乎？答曰：此種原理，卽一切的情操，皆受一種共同的宗旨之指導和支配。情操是眞實的，被組織成爲一個整體；因其一致地執行功能，所以知其爲一整體。若吾人之自我，不能一致的執行功能，則此自我必成爲無組織的而破裂矣。吾人所有之『意志』（Will）卽爲自我之統一的作用，亦卽自我向其所選的理想之行動。故彼等由某種可憎的觀念或經驗所有之感情的結合——卽吾人所稱之隱機，乃被意志所抑壓，不得進入有組織之自我中。其全部之關聯，可於下圖（圖二）中表示之。由此可見，意志對於自我之更深的統一，完成及保持其純一所有之極大的重要性。倘意志失其功能，吾人不能動作如一個完全的自我時，卽爲道德的破產。

吾人旣知自我與意志有此種相關之情形，試再藉海德費爾關於自我之發展的論述，作進一步之觀察。海氏謂『意志之充足的刺激，尤其是適於引起自我之動作者，卽爲「理想」——卽能引導自我達到全部自我所要完全實現之觀念或對象』。固然意志亦可

（圖二）

未經表現及未經連絡的本能

『海德菲爾心理學與道德第三章九一面』

爲謬誤的或不充分的理想所激起，如理想之在表面上能增加愉快者，但究竟的事實不能如此。吾人前已言之，在生活中獲得一種理想，或一種共同的宗旨，乃爲求堅固的品格及統一的自我所不可缺少之條件。吾人亦曾論及宗教是種情操，在其成爲吾人全部生活之理想時，卽是升入一崇高之地位，成了包羅一切的主領的情操矣。此時宗教旣是理想又是情操。

採用適當名辭

在對於各派心理學之不同的概念，作簡略的研究之後，則知無論何種概念，其目的皆欲切實解釋心意生活方式之構成，及自我由本能之反應的傾向等材料所形成之共同的過程。在此種解釋的工作中，杜威用習慣爲品格構成之單位，喀爾帕特利喀（Kirkpatrick）用興趣。麥鐸格善德及海德費爾稱此同一現象爲情操，而佛洛特派則稱之爲「心組」。但統而觀之，似以海德費爾所立之名辭，在應用上最爲滿意，且藉其所作之區別，又能給與一組名辭，指明不同的組織，應屬於不同的名辭之下，此將一切組織羣集於一種共通的名辭——如習慣或心組——之下，更爲妥善。關於此種名辭之用法，麥鐸格與之大略相同；但在其中，吾人對於習慣之作用，須有充分之認明。海氏主張習慣之特性，是自無意識的動機中發生，並且是自發的。彼研究習慣之原動力，較研究其機械性更有興趣，因此，彼常自兩種淵源中——卽性情與隱機，尋求各種習慣之由來。彼謂不良的習慣，來自受抑壓之隱機，而良好的習慣，則來自被接受之性情中。彼所認之要點，乃在各個習慣之下，皆有一種情緒，此情緒被喚起，卽

確定習慣之表現：此外，並無所謂『純粹習慣』（Pure habit）能自行復現。習慣之心理的或生理的結構，雖能使一件動作易於『復現』（Recurrence），但其自身並非習慣，亦不能發習慣動作之靱。譬如一人有每晨三時睡醒之習慣，欲求此種習慣之養成，須追溯此人患痢疾怕死之時，所抑壓之怕的情緒，與鐘敲三點之響聲，所成之聯想，隱伏於此人所有的習慣之後。因此，可謂在每一習慣之後，皆有一種情緒，情緒何時被喚起，習慣亦隨之而復現。此種原理，對於破除不良習慣之實際問題，甚為重要，蓋因如能將隱機除去，則習慣亦必消沒，正如將電流切斷，則電燈自熄矣。此外，吾人更有當注意者，即海德發爾在其論述中，亦未嘗忽視習慣。彼以為欲使情操對於品格有偉大的關係，必須使其成為性情。換言之，即當情操之習慣性，達到相當程度之時，即能非意識的行使其功能，極深沉地進入自我之內部而為性情。

麥鐸格對習慣分析之貢獻

但海特發爾將習慣歸併於性情或隱機之內，是否能完全包括習慣上之種種事實，尚屬疑問。吾人若從麥鐸格，將習慣分為軀體的和心理的兩種

見解（見麥鐸格心理學大綱一七九頁），似乎更能清澈吾人對此問題的思想。彼在軀體的習慣內，包括身體藉其應用所成之各種適應法，其中有身體適應環境所不自知的方面，造成某種神經系統的通路，遂在身體適應環境之普遍能量中，開一特殊的方式，即將較簡單的動作，成了新的組合。藉着有意的努力的重複，逐漸成爲近乎自動性的動作——習慣。人類之此種運動機械組合的方式甚多，自日常生活上較簡單的技能見之。例如喫飯、穿衣、脫衣，以至較複雜如打字、作樂、或匠人的技能，皆是。照詹姆士吳偉士、杜威、等人看來，習慣的基本特性之一，是其本有的動性，若按極端機械的說素，則稱之爲一種復現的趨向，若按中和派機械的說素，則以爲習慣中含有驅力，此驅力使習慣動作復現。吾人已知海特費爾之見解，力認情緒的動機，爲習慣的精髓，但上述種種屬乎軀體的習慣，麥鐸格氏竭力否認其有內部的驅力；據彼之意，所有之動機或驅力，不在習慣本身，乃從習慣系統之外，發出的有旨趣的動作而來，有旨趣的動作需要并且利用習慣，以達其目的，在習慣被旨趣利用時纔有動性。所以直接說來，

習慣僅爲工具機械，並非本身具有驅力，譬如人再去用打字機，並非因已有用打字機之習慣所致，乃因其有寫信或預備講稿之需要，至少係欲練習其打字技能，使之更爲熟習。

由此觀之，有某種習慣，沒有情緒的動機或驅力，已不待言，但此外另有一種屬軀體的習慣，不在此列。例如每當審思遠慮時，即抓頭搔耳、或齩指甲、嚼鉛筆、翹舌、撫鬚、等事，麥鐸格謂：在當初形成此種習慣之時，是因一種衝動不達目的，而發生一種失措的動作，而此種習慣動作，不過爲其動作中之一部分，每當再向此目的努力時，此種動作，即連帶出現。但在此自動性的動作，不受支配，而成爲『顏面痙攣』（Tics）、『手指摩索』（Stereotyped movements）、等，固定方式的動作之時，吾人似又觀察到另種有確定情緒根源的習慣矣。一種挫敗的情緒的努力，或被壓抑的傾向，在身體上得了表現的出路。而筋肉的顫動，及不受支配的動作之所以複現，正如海特費爾所主張，在乎心理的因素——隱機的情緒分子，如此看來，海氏所予之分析，是賅括心

理的習慣，和精神的、神經的、變態狀況，但因彼對於道德的及療治的特殊興趣，就疏忽了近乎機械的屬軀體的習慣。

根據以上之研究，吾人似能對於習慣與情操之關係，作以下之結論：在藉經驗而有之較低的心理組織上，人只有習慣而無情操。順依此種心理組織之過程而進，程度愈高，則情操之發而爲一種確定心理的結構，愈爲顯著。吾人以前所論之高等的習慣，卽能發起並制裁其他習慣者，在實際上卽爲情操。今爲清晰起見，似宜直稱爲情操，不過此二者之間，不易畫淸界限。在建立情操之階級上，吾人可謂『習慣』與『情操』兩名辭是一個歷程之不同的兩方面，由不同的觀點以解釋之。一是由其復現於經驗中的傾向而觀察，一是注重情緒成分，在一個功能複雜的整體中之混合。

第三章　兒童期之宗教情操

吾人在以上兩章，對於情操在以本能的資料，建設有組織的品格，及自我的工程上，所作有之重要地位，已得到相當的結論。並曾認定宗教之加入此種程序，有兩種方式，一是普通方式的迫力，向着完成和求自我之最高限度的適合。一是情操之嚴格的心理方式，在以下三章中，吾人欲考查宗教情操，在有宗教經驗的個人之生活過程中如何發展，幷何爲此種宗教歷程之心理情形。

生長中之第一個心理時期，是兒童時期，此時期之界限，多因各著作家之意見而不同。無論如何，各時期之界線皆無一定，並可因不同的個人而有差別，因心理的及生理的年齡，並非時常並行。約而言之，兒童時期，包括自三歲至十一歲或十二歲之期間。若再作進一步之分析，則常將七歲或八歲之年齡，作爲兒童前期的及後期的界限。據吾人最近所知者，關於兒童宗教生活之研究，仍只限於基督教中，且幾全爲培養新教徒之

兒童而作。因此，吾人在此種研究上的材料，亦必受其限制。惟其所發現之心理學的基本原則，亦可應用於他種宗教團體之研究。不過因團體的特性之差別，對於所獲之結果，不能望其盡同而已。

吾人所遇到之第一件事實，即宗教心理學者，對於兒童所有宗教感覺及宗教行爲之能量，見解不同。茲將通行的四種重要觀點加以探討。

關於兒童宗教能量之復演說

第一種最早之學說，稱爲『復演說』(Recapitulation theory)爲霍爾氏所創始。謂兒童的生活與『民族之幼稚時期』，有相同的過程，此乃根據普通觀念，所構成之特別的說素。分析言之，此學說之內容，可分數點：(一)謂個人意識長成所經之歷程，與人類之進化歷程相同，在人類進化之歷程中，在某時期有某種動機，其內容之出現，在個人意識長成中亦有之，而其各階段前後之秩序亦相同。故個人意識之長成，即表示爲人類進化歷程之復演。(二)謂個人內所有之心理情形，幷非事事皆受環境中任何勢力——如其所有之各種關係的勢力——所決定，却爲其一

組連續成熟之本能所預定。（三）在兒童生長之每個時期中，所用以培養其心理與道德的合宜的資料，須從當時發為動作的本能中得之，不可取自較高程度之文化中。（參看寇著宗教教育之社會學說，（一四九——一五〇）。寇在其早年出版之書中，如一九〇四年出版之宗教道德教育學（Education in Religion and Morals），大體承認此種學說，唯同時亦要人注意幾個修正此種學說之重要因素，（見前書二一〇——二一四譯本五〇——五一面），尤須注意教育中及兒童每個時期所要反應的社會環境中之外部的因素作用，彼又指出人類之宗教的發展，與兒童之宗教的發展，其間並無平行相似之情形，蓋因兒童在文明生活中之依賴的覺悟，非如原始人民之依賴天然，乃依賴其父母，且今日兒童心理的環境，至為深微，與原始人所有者大不相同。在一般學者，對於兒童作了科學的研究以後，在其一九一九年出版之宗教教育之社會學說中，則將此復演說完全屏棄而反對之矣。其所持之理由是：若將個人之心理的發展，與人類之心理的發展，慎重比較，則知並無平行相似之理。在人類全體之歷程中，兩性本能成熟較早，而在個

人中則較晚。再者，在人類全體中，兩性本能的出現，是有待於生殖能力的成熟，而個人之性本能，則不待生殖能力而出現。並且親子的本能，不待生殖的能力或事實，在較早的兒童期，卽已出現。不寧惟是，復演說之證據，多取自社會所忽略的動作，野蠻的男童，而對於女童則幾乎未嘗提及，蓋因女童多在家庭中，受其社會性的環境之感化及訓練之故。

倘用此種學說於宗教，則不能不承認兒童之宗教，將自然的受其發展中每個時期之特性的興趣及活動之限制。此將成爲道德和宗教之間隔的不繼續發展的學說，如此，則成人對於兒童之長成，除了供給滿足每一時期內本能的欲望之活動機會外，別無可輔佐之事工。因此，對於吾人所明知在後期須被鏟除之動機，在此時期，不能不任其自由發展，並因其無力共享成人之興趣，或實際參加其周圍之社會生活，於是，將兒童委於同年之友伴，而不聞不問。及至兒童沸起的青春期生活及性的本能之有力的作用發現之時，彼卽成一社會的個體，而後開始反應純粹宗教性的刺激。

否認兒童宗教之社會意識說

第二阿米司在其宗教經驗之心理學中及其由社會學派所主張之兒童的宗教能量之見解，結論亦與上相同。阿氏之見解，視宗教與最充分的、及最深厚的、社會意識爲一物，其定義既是如此，在實際上，遂將宗教限制於社會性最成熟的成人意識之中。對於兒童之宗教意識，彼謂：（一）兩歲半或三歲以前之嬰兒，是無宗教性的，無道德的，並且是無人格的。（二）因此，一個九歲以下的兒童，決不能超過其無宗教的、無道德的、態度。（三）兒童無宗教的性質。（四）至青春時期，社會意識所含帶之宗教方面，即自然發生。如此，則阿米司與霍爾同視青春期之重要基礎的兩性本能，可使個人的心理變爲社會的意識。謝扶雅在其所著宗教哲學一二五頁中，大體採納阿氏之宗教的社會學說，彼雖承認兒童中，有少許含混的、及幼稚的、宗教，然總以青春期以前的兒童，因能力有限，不能容納彼所視爲宗教的、複雜的、綜合的、社會觀念及理想，故實際上，不足稱之爲有宗教。彼謂兒童不能領會精神的上帝觀。但由吾人觀之，謝氏如此反對兒童之有宗教情操，蓋由於彼在宗教意識之定義上有錯誤之

點。

兒童宗教是屬外部的

第三種曾經流行的意見，是司塔伯克根據問題表之研究所提倡者，其意見雖不完全反對兒童之有宗教，但主張兒童只有屬外部的宗教，司塔伯克謂：『兒童的宗教是將屬外部的，而無關內部的意義。』兒童對於上帝所有之觀念，乃以上帝爲其身外之存在者，因此，在兒童中常發生若干關於上帝之笑話。兒童亦如野蠻人，希望上帝賜以物質的利益。兒童在家庭、主日學校、及教堂、等處，參與宗教禮節之時，多立於旁觀地位作一觀望者，故不能獲得內部的深重影響。不過兒童並不缺少一種是非心，而且此種心意，佔兒童宗教之重要地位。由此觀之，此第三種意見，稱兒童的宗教爲「屬外的」(external)，當然是選擇兒童宗教之顯著的特性而言，惟其含意，謂兒童之宗教，不是眞正的宗教之說，吾人却不敢贊同。兒童的宗教，無疑的是多屬外部的，因彼等處於廣大富庶的人類文化之中，而此種文化，乃每個生長的個人所必要吸收鎔化者。宗教的觀念、習尙、及態度，皆爲文化之一部，因此，自一方面言之，

對於個人必爲屬外部的。不過此處所要求回答之問題，乃兒童個人是否有屬乎本能的心理稟賦，使彼能依照年齡及開展的意識，作適宜的宗教反應，像人類宗教成績中所有者。如能對於情操概念中所研究之宗教與人性的關係一事，有清晰的明瞭，則此問題，可得一簡易的答覆。吾人將於第四種意見中討論之。

兒童能有眞實的宗教

第四，在以上所述各種意見（或謂兒童是完全無宗教的，或謂其只有屬外部的宗教）之對面，吾人則謂兒童亦能有其眞實的宗教。此種主張，乃穩立於宗教是一種情操之見解上。蓋因宗教情操正與其他一切情操相同，若其他情操能在兒童時期內開始組織，則宗教情操，在有合宜的對象及經驗爲中心之時，亦能開始組織其四圍與宗教有連屬的本能的情緒。兒童初期之宗教情操及與此情操相連屬之概念固甚粗陋，但此時彼所有之其他情操與觀念亦復如是。倘人承認兒童是由社會的學習過程而達成人的，宗教既爲社會文化之一種成分，當然亦可與其他社會因素，逐漸爲兒童所學習，於是兒童能有眞實的宗教之主張，亦自能成立。況個人之社會的學習，並不待

青春期開始，亦不限於一種不自然的生物的或心理的進化復演之階段，乃其有生以來永續不斷者，以至不能由環境中學習任何事物而後已。

兒童宗教因何本能而發展

此後之問題，即『宗教情操在兒童期內，如何發展』？吾人雖反對復演說之理論，但亦承認兒童之心理與成人之心理有區別，並且本能的勢力之發展，或功能之執行，亦在兒童發展中之不同的時期，有不同的程度。因此，吾人當考究在本性中，有何種宗教能量出現於兒童時期之中，使宗教情操由此得以開始發展。

在研究麥鐸格之本能論，及寇之本能論時，即見親子本能之重要，凡人之柔情、同情、利他心、及真正的社會意識，皆以此為根源。並且使敬畏的宗教情緒，變為感戴，亦以此為最後的本能原素。以基督教之經驗言之，在兒童期已經執行功能的親子本能，使兒童對於基督教之上帝作深切的反應，稱之為『父』。同此能力，又能使兒童對其父母有孝的反應，能領悟父母對於兒童之感情，能有父親式的態度保護他人，又能使其

同情的領悟上帝爲父之思想，而反應之一如對於其父之反應。感戴情操，雖爲對於高於己者之表示，但亦含對於弱小者所發之柔情的重要原素。善德曾謂感戴之中，是覺悟了善待者所受之犧牲，並有一分報恩之欲望。不特如此，卽爲受虐待者所起之道德的公憤，追本求源，亦有強有力的本能，爲道德及宗教生活之能量的來源。其他本能的原素，對於宗教生活，亦有部分的勢力，例如能使兒童尋求保護者之懼怕及好奇，皆與其他各原素相融合，由此可知，兒童能對於其所感覺的（朦朧的感覺），能決定其微小生活之運命的『能力』，開始持一種相當的態度以對向之，正如成人對於生活危機之嚴重，與包圍的偉大的神妙，有更深的意識，同爲自然之事。謂其爲自然之事，因吾人已證明兒童具有各種本能，以創造成人內所有之宗教情操，且有同樣的需要，不過尙在雛形狀態之中而已。

發展兒童宗教情操之方法

用何種方法以發展兒童之宗教情操？——關於此種問題，先擧蒲拉特書內兒童宗教章之三點，爲兒童宗教情操形成之憑藉。

（一）第一種最重要的憑藉，是成人動作之間接的影響——蒲拉特謂：『兒童生長於網羅似的密切關係中，正如其在搖籃中之生長。』兒童之宗教情操，卽發軔於此關係之中。兒童之愛心、信託、及敬長、之第一次的表示，乃向着環境中與其有關係的人。家庭爲一場所，令兒童開始藉其對於家人之反應，以理解自己及他人之人格的意義，並在此獲得屬社會的、及道德的、經驗之初步的知識，當其經驗能將自己微小的人格，與他人之人格分辯清楚之時——並同時能分別自己之意識，與他人之意識——彼對於父母兄姊及看護人，卽發生確實的依賴的覺悟。自心理學方面言之，此與其將來對於上帝之態度乃一致者。

不但此根本的依賴態度，是自其屬人的環境發生的，卽其他特殊的可以加入宗教情操中之態度，亦自此環境『感染』而成。兒童既因受本能的驅使，特別注意環境的人，則按照模仿的公律，兒童最易模仿其家人的動作。且因感情與反應，身體的表示與內心的情形，有親密的聯絡，則凡模仿他人動作者，至少須分有其所模仿的動作所表示之心

理態度及感情。再加以兒童心理，因缺少遏制的思想及舊有的經驗，而特別易於接受暗示之特性，并兒童對於年歲較長者，視之爲有威權，則吾人甚易明瞭成人行爲影響兒童之歷程，其進行應如何迅速。此種事實足以顯明一般主張兒童之宗教意識，是完全屬外部的，是不能參與其內部性質之宗教行爲的，如崇拜、祈禱、愛人的服務、等學說爲不公允，兒童所舉行之宗教動作，確有其屬內部的方面，雖其深奧及意義不能與成人所有者相比，但在兒童實爲至要。由此可見父母所表現之眞正的敬畏，實比藉若干時日之教導，更能將敬畏種於兒童之心靈中。故吾人最須使兒童觀看吾人之宗教情操的表示，蓋欲使之體會此種情操和感情，此爲最可靠之方法。如此，則餐時謝禱、家庭禮拜、及公共禮拜、等宗教動作，皆有宗教心理學爲其後盾。

（二）直接的教導——宗教之初步，雖不在乎教導，而在乎感染，但若其成爲生活中之眞正的勢力，則亦必須是可以解釋的。在近代，吾人常聞有若干責難，謂在兒童尚不能自行理解之時，教以宗教的觀念，乃錯謬之舉，但吾人以此種責難，無甚意義，蓋

因在事實上，若不給兒童以合宜的宗教教育，並不能謂兒童即無從獲得宗教的觀念，彼能由其周圍之人羣中，偶然習得各種錯誤的背謬的宗教觀念，例如：一個兒童，可自火腿盒上之商標圖畫，得到關於魔鬼之觀念。倘不教導兒童以宗教觀念，即爲一種利於非宗教的宣傳。並且若不給兒童一種清晰的、明達的、宗教教育，則必因各方面的感染，而形成一種雜亂的上帝觀，此爲吾人所易於明瞭者。不過在應用直接的教導之時，亦須與宗教行爲及宗教儀式，所有之間接的影響，互相貫徹，其效率方能更大。因間接的影響，是散播宗教種籽之預備和有效的條件。若祇能進行宗教的觀念，和理想之教導，而不顧間接的感染，此種教導，最易流爲屬形式的，不能在兒童心中，產生真正的宗教態度，或只能激發兒童向着宗教的理想，抱着一種純屬情感的態度，或令其對於宗教發生一種厭惡的反感，其危險不在用直接的教導，却在乎用武斷的教導，教給一些觀念是不能受後來兒童有相當經驗之時之測驗的。

(三)兒童心意之自然發展——兒童旣漸行長大，其原有的好奇本能及經驗之增多，

即逐漸使其明瞭對於父母之依賴，不能視爲最後的依賴。此種現象，開始於三歲的兒童，爲其對於父母以外，尚有一較大的能力，爲其所應依賴者之覺悟之準備。兒童因受好奇心之驅使，常欲詰問各種物體是如何造成，並爲何人所造成，於是自然地領到與上帝有關之觀念。並在大體上即認上帝爲其問題之最滿意的答案。

除上述蒲氏之三點外，吾人可加第四點。即兒童之宗教情操，能藉宗教態度，及活動之操練而得發展。此即直接涉及訓練兒童的問題，因吾人雖然承認在兒童之本性中，幷在其自我與社會，和自然環境接觸時之發展的程序中，具有利於宗教的趨向，吾人亦當承認如屈雷西所主張者，在兒童的性情質素中，亦有許多反道德和反宗教的趨向，蒲拉特曾說：『許多從八歲到十四歲的兒童，故犯的道德律，較其以後成人時爲更多』。（蒲氏宗教意識一〇四頁），吾人不敢只靠環境之無定性的載刺，來造成宗教的情操，吾人更需有目的之訓練，以遏制甚至於剷除使人墮落的趨向，並增厚向上的趨向之能力。更有的趨向，如兩性的衝動，在其發展上，本有華昇與墮落之可能，須待訓練以定

其方向。如此，若欲造成宗教的情操，則選取能養成而建立相當態度之操練動作，實爲不可少者。兒童以先所有之模糊的感情和觀念，遂如此地與宗教情操結成更堅固的關聯，並且此種情操的全部，因在動作中的表現，獲得相當之滿意，及部分上意義的明瞭，於是成爲更有勢力的。至於宗教情操表現之方式，可舉例於下，仁慈、輔助、正義之選擇、服從、爲非全屬自私之目的而合作，及在崇拜中，兒童所學習對於上帝之友誼的接觸。

兒童宗教之特性

關於兒童期宗教之特性，據以上所述，已可見其概略。統而言之，兒童之上帝觀念，是擬人化的，且常爲粗陋的。彼等之此種觀念，旣大部分須自屬人的經驗中得之，則對於自然界之原因，自必以屬人的術語以解釋之。但如果能以合宜之方法，以指導之，使其注意於各個人之精神方面，則亦未嘗不能給與兒童一種屬靈的上帝觀，故依吾人之意見，兒童亦可學習着思想上帝爲在其心靈中者，並學習聽命於良心，認作上帝之提醒。第二點，兒童之信仰，確是立基於權威之上的，故由此方

面言之，亦與其觀念之性質相同，其特性是屬外部的。兒童之心正如一敞開之簿記，專待彼所認爲較其更有知識之人，告以事物而篤信聆受之。兒童卽秉此篤信以處世，但此種篤信，亦可因經驗之批評，或由於與另一種權威相衝突而阻止。旣有衝突，於是兒童之懷疑發生，尤其在晚期之兒童，可因而成爲眞實的懷疑，並能使其有過乎成人所能猜度之痛苦。兒童心中所有之問題及懷疑，有時不表示於外，卽其父母亦或不知。而其所有苦惱之眞實性，卽可證明其（因經驗知識之加多而受各種疑問之擾亂）宗教情操之眞實。最後，吾人須知兒童宗教情操之自然的憑藉是動作和表示，而非默思及長時間的思考。

至於發展宗教情操之詳細的方法及資料，則須請宗教教育家指導。但對於兒童宗教情操之發展，吾人欲提出幾種警告。吾人所給與兒童之宗教教育，須愼重從事，勿使其在眼光擴大之時，卽行對之發生疑問。在另一方面言之，吾人雖承認兒童之信仰，立基於權威之上，並其思考力及想像力甚爲有限，但仍可藉合宜之方法，教以易於隨其生

活的發展，而改造的上帝和宗教觀念。吾人能積極的教導兒童，但吾人經驗中，尙不十分正確明瞭之點，亦不可作武斷的教導，若逢教授舊約中之故事時，應對於兒童之一切問題，作坦白的答覆，不應有所隱祕，更不應告示兒童，謂聖經中之故事記載，皆爲眞實者。同時，吾人亦應認明一切故事中確有若干教訓，可作吾人之規範，正如其對於希伯來人有相當的教訓一樣。不寧惟是，吾人更須設法，使兒童得合宜的社會經驗，使其能藉人格的關係，以改造其宗教的意義，並使其經驗中之道德的及宗教的各方面，有親密之聯絡。切勿使兒童視宗教僅爲一種關外部儀式的動作，或以爲是一種關於特別聖地與聖日之事，否則，將來必有不幸之事發生。

在本章中，吾人力認兒童確實有其宗教情操，但此情操之美麗及價值，尙隱伏於其將來所完成之希望中。

第四章　青春期宗教情操之發展

所謂青春時期，約指十二歲至二十二歲之期間而言。此時青年之生理及心理的情況，皆有巨大的急劇的改變，自兒童期入於青春期之過渡中，頗可稱之爲新生，即由小的世界，生入一關係較大的世界，心理學家常將此期分爲三段，曰青年前期，即自十二至十五歲，曰青年中期，即十六至十八歲，曰青年後期，即自十九至二十二迄二十四歲。因各期間之差別——特別因改變的速率，如此分析，不爲失當。但在青年期中，有天賦的四種重要工作，以待完成。（一）發展充分的體力。（二）承受人類之理智的遺產，使爲己有。（三）開始眞實地參加社會，爲其分子，幷適應其所處之社會。（四）自物格的地位，入於人格的地位（此四者，爲蒲拉特宗教意識一〇八頁所建議），在有教育機會之常態的青年，四種工作，同時並進，且有密切的連貫。

青春期之生理及心理的概論

青春期的生理改變，較之兒童期有顯然的速率，據霍爾（G. S. Hall）所蒐集的材料，美國十四至十六歲之男童，平均增高四寸半，十一至十三歲之女孩，增高五寸。其心肺及生殖器官，在此時期亦有極速的發達，筋肉增大增強，其所有之改變，皆爲擴大增加其生活力，感受性和理智的能力。

生理的改變，既與兩性本能的發展，有密切的關係，照樣，心理的改變，與兩性本能之成熟，亦有密切的關係，性本能常間接的在各方面執行功能，成爲青年的精力和感情之內在的淵源。能促其一面發展自己，一面完成其社會意識，幷其對於社會之適應，此自識（即自覺）與識人（即社會覺悟），爲生長程序雙管齊下之兩方面。而青年意識之焦點，乃出入於此二者之間。再者，因兩性之極有力的本能，時則使青年感覺自己，時則使青年感覺別人——特別是異性，使之以許多衝突矛盾的行爲，來表示其新的興趣和感情。例如，有時兩性的本能，使其有自炫的動作，以引人注意，特別是吸引異性的注意，亦有時兩性本能使青年男女迴避異性，而與同性團結，有時少年之兩性的感情，

和突湧的自感，使其有一種無情的極自私的動作。有時兩性感情要約束，而柔化此種動作，以求得異性的羡慕，或因其向對方懷有柔情，而抱溫雅的態度。總之，青春期之同情，及社會的利他的動作，甚至肯作重大犧牲，皆因有一種極大的圈內的動機，為前此少年所未有者。

但對於物議之敏銳的感受性，不止由於當時，因兩性的興趣所注目之某人，更推及於社會，其社會意識，雖以對於異性的感覺為開端，但既成之後，其本身即成一種強大的心理勢力，因此，團體的公論，乃為少年社會化之極有力的工具。青年對此，有極靈敏的感覺，乃以兩性為媒介。在其社會的興趣和知識逐漸擴大之時，其所受團體公論之範圍，亦隨之擴大。對於此點，謝扶雅根據阿米斯之著作，言之綦詳（宗教哲學一二七至八），「人當春情發動之期至，每好修潔靚妝，而取悅於異性。聞對方之稱道，則愉樂無倫；嫌忌，則悒鬱欲死；其褒貶之感受性，銳敏異常，由是養成一般社會，對我褒貶評論之深切顧慮。試卷中百分滿點之獎勵，視同南面之榮；同學細故之揶揄，引為切

屬之辱；譽揚過於綸音，非難逾於斧鉞，此種強烈之感受性，爲人生適應社會之重要條件，而學得社會風俗習慣義務及理想之利器也。」

在此期間，亦有他種本能成熟，與兩性本能結合以促成上述各種心理的激變，尤常見於男女童子軍。各種組織的團體之結羣本能，在此時期，其結隊遊戲上的新的合作能量，爲兒童所未有。前已發表之本能，此時內與其全部的體力、精力、同時增加，自炫自卑及憤怒的本能，此時更加強烈，使青年極難於自制。不但與本能伴隨的單純的情緒有更強而有力的表示，且有若干更複雜的情緒洶湧於青年的心中。此不僅因其感覺能力之加增，亦在乎智力的發達，聯想的能量及由經驗而造成的情操。因此，在受一種陡然的刺激之時，複雜的情緒，同時發生。如在侮慢、忠誠、奉獻、等行爲中，其全副情緒的能力，皆得發洩。青年人之理智，幷其比較裁判的能力，雖較爲簡淺，然正在逐漸擴大增長，再加以強烈的情感，卽使之熱心於擁護其所信仰之主義。並持片面之理由，以發表其偏激的辯詞，更加以合羣的衝動，對於當代之宗教的、社會的、道德

的、等問題，遂發生極大的興趣，喜與人用極大的熱忱抗辯，以擁護其所認爲絕對的眞理。

此時期，亦爲青年人造成『意志的策略』(Will policy)，如赫克門(Hickman)所稱者，青年的特性，卽要求自己選擇的權利。兒童滿意於外部的權威，青年則非內部的權威不能滿意，意卽必其本人由於本心之認可方可接納，此卽青年在造成自我所遇之各種衝突中之極重要的因素，有時似忤逆其父母師長及所在之社會。凡事須任己意而行；但同時此青年人對於別人褒貶批評之感覺極爲敏銳，在此互相矛盾衝突的情形之下，以形成其一生之『意志策略』。其嗜好及習慣，保持終身的重要興趣，多半在此時期養成；當青年中期，倘青年幸而有受教育的機會，其前途仍有選擇之可能時，立志擇業約亦定於此時；其人格方式之大體，亦於此時建樹；其所抱之理想雄心，和作將來個人品格之基礎的習慣，亦皆於此時形成。因此，吾人無須論證此時期中宗教關係之重要。因青春期人格發展上之問題、目標、及工作，幾全與宗教的任務相符合。

青春期年齡與宗教覺悟

心理學家對於個人在何時期始有宗教的覺悟，並擔負宗教的責任之調査，其結果，幾全爲青春時期之現象，足可證明吾人以上之推斷，在原始民族當中，宗教的地位和責任，與其在族中之地位同爲一事，其入族的禮節，正當青春時期之轉機行之。在基督教之典制的教會（Liturgical churches）中，本其多年的經驗，規定青春前期爲執行堅信禮之最相宜的年齡。歐洲之羅馬教執行此禮則較早。在美國之天主教中，在十二歲前執行此禮者極爲罕見，在正統的猶太教中，最古的規則，是規定十三歲時行堅信禮，至今聖公會通常在十二三歲之間，路得會執行稍晚，乃在十三四至十五歲之間。在福音派的教會（Evangelical Churches）中，人之被認爲教友，在乎本人承認某種信條，或曾經獲得教會所認爲有特別關係之個人的宗教經驗——例如，改心的經驗。對於此派之信徒，寇及斯塔伯克曾對於足以代表全體的二千餘男信徒，作過調査，由統計所得之曲線表，即發現三個最高峯，即十二歲、十六歲、十九歲、是也，每峯代表改心經驗最多之年齡，其最高者爲十六歲。吾人看此三峯，皆與青年之心理生

理的發展階段相對照，可見青春時期實爲與宗教極有關係之時期。

青春期宗教經驗之愉快方面

青春期宗教生活之主要特性，乃此時所有之激亂情形。因青年人正在經過兩種性質相反而又互相輪替之經驗，遂使其生活中常有『忽高忽低』（Ups and downs）之情況，所謂兩種不同之經驗，一爲眼光、能力、及喜樂之增長；一爲迷亂，受動及抑鬱之苦悶心情。前者——愉快的經驗之發生，乃因在兒童期多屬外部關係的宗教事實，今則有個人直接之體認及接受。其對於宗教之體認，自然表現於其逐漸擴大增加之生活的知、情、意、三方面上。（一）吾人前已提及青年的理智興趣之擴大和興奮，并其聯想和比較力之進長，二者皆見於青年對於宗教經驗之瞭解，並對於其所接受的宗教觀念，力求諧合一致的慾望之中。設在兒童期所承受之宗教中，發現矛盾及不可理解之處，彼即破除其矛盾，或拋棄其不可理解之觀念。彼對於宗教生活之內含意義，并宗教所依賴之信念，更加徹底，因亦使之得情緒上的滿意和意志動作的挑戰。（二）在感情方面，彼對於宗教之新的體認，即開啟其所思慕之豐富情緒生活之門

徑。蓋因少年現在感覺其身內強有力的情感之流，在其所歸依之神的更深的生活中，有了其實的基礎，遂使之感覺特殊愉快。更因極合乎青春期逐漸擴大之社會意識的宗教團結，亦予青年以極大的愉快。（三）在意志方面，宗教既爲個人和社團之一種生活方法，遂向青年挑戰，要求青年將其『意志之策略』與宗教所揭示之生活方法，契合爲一。若宗教所貢獻之生活策略，眞能統一，而開放青年之人格上的能量，即予青年一種經驗，使之感覺有能力，能制裁（獲勝），能成功，且使其旨趣的動作，得有寬大的範圍。

此種體認及接受，即影響宗教情感的、理智的、及道德的、覺悟。惟此種覺悟之程度，因人而異，並因性別而異。女子之宗教的覺悟，大多數先有情感的體認，而男子則始於宗教之理智方面的覺悟，但其理智分子，多以道德問題爲中心。此種宗教之擴大及加深，大半由於自我和他人所生之新的感覺。至於促成個人之宗教的體認，雖有若干因素，然最重要者，莫若兩性本能之間接的影響。因此，有若干變態心理學者，力言宗教

與兩性有深切關係，而晚近之弗洛特派，尤作如此主張。茲略引寇氏對此問題之高明的分析（寇著宗教心理學一六三——一六六面），表示晚進的兩性本能，如何加入青年品格之組織中，因而如何影響其宗教意識。據寇之分析有下列數步：（一）在青年意識中，一種模糊的及不自知由何而來的新感覺之出現。（二）已往自我之習慣的意識，乃由身體之普通的感覺而成，自有此新的感覺之後，即與之發生衝突。（三）此種自我之新異的感覺，在動的方面，有不安的現象，及不清晰的渴望。（四）在觀念方面，有一種奧秘，即將自我之新異的感覺，投射於世界，視世界亦為新異者，其所處世界之改變，乃因其自身之改變。（五）與異性同處之時，感受一種新的愉快，但此與由對方所獲得性之直接的滿意，毫無關係，性的興趣，擴展成為社會的興趣，並且，此種社會的興趣，又自能保持其獨立地位及性質，不致返於性之狹隘的方式。（六）在同性之團體中，因其新異的感覺，亦感受新的快樂。（七）此種新的社會的自覺，必與先前之習慣的，狹隘的、自我互相衝突，而受舊日的自我之遏制。此時在其一人身上，即有生活之

兩平面互相衝突，此兩平面皆有本能為其基礎，因而有道德的、及靈性的、奮鬪之資料與機會。若青年遭遇不良的家庭和學校的環境，或不自然的宗教空氣，則其生活之衝突，更為劇烈。

由此可見性欲之影響 不特是間接的，且多半是無意識的，『皆能對於青春發展之光明的方面，有高尚精神的助力。』無論如何，兩性本能不過是宗教覺悟的各種因素中之一而已。

青春期宗教經驗之痛苦方面

至於青春期宗教之消極的痛苦的經驗，則較其愉快的經驗更為複雜。斯塔伯克在其著作中，描述青年人之宗教生活，以『狂風暴雨』——(Storm and stress)及『懷疑』的情形為特徵，在此種經驗之中，有若干成分作祟，使其感受不安，而所謂『狂風暴雨』者，即指缺少理智成分，而多屬情感的心緒的棼亂而言；彼有若干不滿意、不完全、及心有餘而力不足、的模糊感覺；在內心有高尚的理想及難以遏制的情慾的衝突，常使青年發生病態的失望，及自己為罪人的模糊感覺。此

亦由於青春期間之生理狀況，身體有急劇的增長，在生殖器發育之後，身體平衡驟生變化，乃使男女青年常感受儒弱無神，易於急躁。有時，女子更能發生不康健的情形。因而在宗教生活上，亦感覺失敗及無用。在男子方面，既須反抗性慾的引誘，因此，有劇烈之奮鬪，或因不能取勝而有罪的感覺，遂皆使其感受痛苦的經驗。據問題表所徵得青年人之答案，或在宗教事業上，接近青年者——如在青年會少年部幹事，皆能證實此種事實。

但在抑鬱及『自信有罪』之覺悟中，另有一種常為人所忽略之因素。蒲拉特曾作富有意義之解明。彼謂少年人不愉快的宗教感覺，有若干是不必需或不自然之事，不過是受了新教徒之神學的假定所鼓動（此等新教，即多數宗教心理學者研究的對象），福音派的神學（Evangelical）及流行的『改心』（Conversion）教義，謂改心乃必要之事，已在青年人所參與之團體中，造成此種期望。青年人所以有此種『自信有罪』的覺悟，蓋因有人設想青年人果欲成為『得救者』，並獲得愉快的、勝利的、成功的、宗教意

識，必須先經『自覺有罪』方可。因此，所謂之『自信有罪』，乃受他人之暗示，及自己之『自暗示』（Auto-suggestion）所鼓動而起者。爲證明此事，蒲拉特又援引他種公會以作例：——如天主教聖公會。在此等公會之神學中，無注重自信有罪之必要，並比較的少見宗教的狂風暴雨之表徵。屬於此等公會中之青年人，雖其宗教興趣不亞於福音派之新教徒，然其自身有罪的感覺，並非普遍的情形。彼等不大注重獲得『宗教的平安』或『得救』的覺悟，而多努力勝過某種儒弱或獲得某種德性。吾人倘再研究非基督教青年之經驗，則更能證明青年不必有『自信有罪』的覺悟。在泰戈爾（Devendranath Tagore 係 Rabindranath Tagore 之父）之自傳中，曾記述青春期之若干活躍的宗教風浪，不滿意、渴望、及他種痛苦經驗，正如新教徒所熟知者，但並無『自覺有罪』的覺感之證據，因爲在改新的『梵教』（Hinduism）中，無類似此種之教義。

另一種宗教上，不愉快的經驗爲『懷疑』，此即由於青春期之理智方面的翻騰。雖懷疑不是青春期之自然的必有的現象，但所謂之青春期，正是兒童之心靈理性已漸增

長，自然對於權威要發生疑問，對於事物要求理解之時期，是無疑義的。若青年生長於權威的武斷的宗教空氣之中，自必發生衝突和懷疑。此並非不良的現象，蓋懷疑為一種理智的訓練，於青年甚有相當之價值。

至於青年人之所以發生懷疑，却有幾個自然的原因在。主要原因，是由於其所發現之新事實與舊有之信念不相符合，因而起了內部的衝突。但此並非懷疑主義，或理智的否認，此乃對於已經視為高貴之事物的忠心，與對於新近發現之眞理的忠心之互相衝突（對於新發現之眞理的忠心，青年往往自覺不甚清楚）。青年在中學、大學、之生活，因新知識之增多，及對於正義和實際之加深的覺悟，能使其視昔日所遵信之某種信條，為不能信者，或視所禱為虛幻之事。以上所述，皆為發生懷疑之緣由，並可由此牽連他種懷疑。

其次懷疑的原因，發生於不顯然之生理的情形。此種原因，在女子方面為尤甚，往往因而成為一種普通的情緒之激亂，及經驗之不實在，但此不可與確定的理智性質之懷

疑問語。

懷疑亦可如『自信有罪』的覺悟之因社會的鼓動而起者。有人多好談論青春期之懷疑，「若此係普徧的、必有的、經驗者。此種論調，卽使青年人期望對於事物有懷疑的態度，因而發生實際的懷疑。惟蒲拉特根據其數年大學教授之經驗，謂主張青年人期望作宗教懷疑之說，乃過甚之論。青年人之對於事物，有眞正懷疑，固勿庸疑議，惟當宗教情操得着健全發達，受有正確指導之時，懷疑決非必有之事。

當個人出其青春時期，而進入三十餘歲之中年時期時，其情緒的生活卽行冷落，雖仍有奮鬪及懷疑等心情之出現，然已減少其活躍及重要之程度，易於成爲多屬理智的或實際的、性質。由此種情形，發生另一方面的問題。因青年男女，自覺其宗教中，情緒的活躍性之冷落，卽使其感覺失掉先前所有之宗教的能力，並常爲此憂慮，但此情形亦無絲毫可奇之處，且其宗教亦未必失掉其情感的原素，不過青年所特有之高尚夢想及浪漫情緒之時期，乃必成過去者。其宗教的能力，至此將作實際生活上任重致遠的工

夫。

青春期宗教情操之發展

吾人既用普通的敘述術語，論及青春期之宗教生活，茲再試用宗教為情操之概念，以考究宗教情操，在青春時期內之發展如何。吾人曾見在適當的情形之下，宗教情操在兒童時期，即已開始，不過兒童對於上帝之思想，大半是屬外部的，即以上帝為比自己偉大之人，可以接近他、請求他、愛他、信託他，與對任何其他朋友相同。至青春時期，彼之上帝即進而有更深遠之意義，以上帝為宇宙及道德秩序之最後的解釋，又是眞理、聖潔、愛、或其他青年所感覺為永久的、絕對的、德性之精華。宗教情操之道德方面，亦隨其上帝觀而改變。彼所欲望者，乃其內部衝突的本能，得有適當的協和，並對於是非，能有更為深切的了解。青年亦明瞭公衆崇拜、及宗教活動、與自身獲得道德能力之關係，並認定此種行為，另有較深的意義，出乎其先前所臆想之外者。其次，宗教情操的對象，如聖經、教會、聖禮、以及祈禱、等，在彼視之，皆有新的意義。

故青春期之整個的宗教問題，乃是充分地擴大其宗教情操，使其由長輩所接受之宗教，成其『本身之宗教』，（萊特學生的宗教哲學二四〇面），因而在其道德的奮鬥上獲得助益，正如其長輩由宗教所已獲得者。此種宗教之擴大，是逐漸的、無意識的、程序。至於青年人，如何覺悟其內部宗教情操之逐漸擴大，因而創設其自己之宗教，則因人而異。

青年人宗教覺悟之最簡易的方式，即繼續其宗教之自然地生長，而不覺其間有何顯明的轉機。此輩青年由兒童期之樸實的、外部性的、宗教態度，逐漸進至較深之虔誠的成人宗教意識。伯史奈爾（Horace Bushnell）之名言云：『一個兒童能自幼至長爲基督徒，而從不覺其曾與基督徒處於相反的地位。』赫爾愛特華氏寫其自己的經驗時曾謂『吾常知上帝愛吾，吾亦常覺感激上帝，因其置吾於此世界之中，並常欲向彼陳訴，此種心意常樂意接受彼所給吾之提示。』宗教教育家，以此種現象爲宗教經驗之理想的發展。

與此種宗教覺悟恰相對者，爲宗教心理學所稱之『改心』(Conversion)的經驗。雖之更正宗教會中，既重視此種經驗，宗教心理學家又曾對此題目，作過如許之研究，故吾人亦當另章詳論之。

第五章 關於『改心』的心理學

宗教情操在青春期內發展的情形，甚足引起人的興趣，對於由『改心』而有之『宗教的醒悟』（Religious awakening）作一番考究。多數宗教心理學者，研究此題，看作是屬於青春期的範圍之內的，並且以『改心』爲特屬青春期之經驗。改心經驗，對於青春期之宗教，究竟有何關係，卽本章所欲答覆之問題。惟在此所應聲明者，改心經驗雖多見於青春時期，但不只限於青春期之年齡中。其次，吾人所欲考究者，卽『改心』經驗與積漸發展之宗教經驗相比較時，何者爲常態的較有價值的經驗之問題，換言之，卽『自發的醒悟與忽然的改心相比對』之問題。

改心名辭之意義

『改心』（Conversion）一名辭之意義爲何？在教會中，人常將『改心』與約翰福音所載進上帝國之必需條件『重生』（The new birth）相合爲一。此雖神學的意義，但視爲心理學的描述，亦甚恰當。蒲拉特（Pratt: The Relig-

ious Consciousness P. 108.）謂：『按「重生」之意義言之，青春期全部之道德的、及宗教的、歷程，皆可稱之爲「改心」，蓋青年期中之工作，即是形成一個眞實的、道德的、自我，與其所稟賦的自我相較，可謂爲一新而更高的東西。』在蒲氏之評判中，「改心」無論其情緒方面如何，或理智的解釋如何，而其『眞正的並惟一的基本部分，即此種「重生」。藉此重生，個人可不再徒爲一心理的一位。或分裂的自我，乃要成爲統一的人，在一組一致協和的旨趣與理想指導之下，有其確定的意向』（cf. P. 128）。然依蒲拉特之意見，改心經驗中之『忽然性』，在其定義中不是必需的部分。惟大多數著作家，皆贊同此名辭之慣例，專用於個人經過嚴重急迫的轉機，因而變成一個新人之宗教經驗。（萊特學生的宗教哲學二四頁）。蒲拉特在研究改心問題之時，實際上，亦依照此種特異的意義，以選擇其資料。但當進而評論，改心經驗價值之時，則能本其自有的界說，作一有價值之標準。在此定義之外，吾人再提出寇之敍述的分析如下。自改心經驗者（Convert）之觀點而論，有四種特徵：（一）其眞正自我，似有徹深之改

變；（二）此種改變，似非由本人所作，乃爲外力所成者；（三）此種改變，是在造成個人品格，及生活方式之態度的範圍以內的，意卽其宗教情操，在若干滿有意義之方面上，成爲特異的擴大；（四）改變中又包含獲得高尙生活，或自我解放或自我擴大之覺悟。

在此定義及上述各特徵所限制的範圍之內，吾人能將『改心』分爲數種。青春期之改心，與成人之改心，雖有區別，但在此處，對於年齡問題，無需加以注意。詹姆士曾將宗教信徒分爲『健全心的』（Healthy-minded）與『病態心的』（Sick-minded）兩種。彼又解釋『病態心的』信徒，爲『分裂的自我』（Divided self）之類。又云，『健全心的』信徒，不覺其需要任何改心的經驗，因其未曾感覺任何內部的問題。惟『病態心的』信徒，須經過改心的經驗以後，方能獲得宗教的平安。

改心經驗之普通的分類

在改心經驗的分類上，尙無可以嚴格應用之分法，曾有多少互相出入之情形。人多按斯塔伯克之分類法，將改心經驗分爲兩種：第一種，是人

先有自覺不完全的感覺（A feeling of incompleteness），及至經過劇變之後，即繼之以心靈豁朗之覺悟（A sense of spiritual illumination）。其不舒適及不愉快之心情，乃因其感覺，無力達到其所懷抱之理想；並覺悟其內部的生活，無眞實的協和及統一，或者此種自己不完全之感覺，乃因彼未曾尋得一個主動的理想，可以向之盡全部的忠誠，並藉以尋出何爲生活之目的。及至經過改心經驗之後，即進入一種平安的、快樂的、自由的、把住生活中心的感覺；並解決了使其內心煩亂的種種重要衝突。此種成功，既爲各種理想及自我之組織與統一，因此，其勝利的感覺，不若在將行討論之第二種者之完滿。第二種改心，即在自信有罪之感覺後，繼之以脫離罪惡的覺悟。第一種改心，在青春期最爲常見，因此時正爲青年人自我發現及自我統一之時期。據斯塔伯克所研究之統計，第一種與二種乃六與一之比例。

第二種者，是更形急劇的經驗，因其爲先前所度之不正的生活——罪惡習慣的生活——與正義的生活二者間之衝突。人之「自信有罪」的覺悟，常表現於苦惱的、無助

的、見棄於上帝及朋友的、恐懼的、敵抗的、情感之中；既經改心的經驗以後，卽另有快樂的、放心的、愛的、與上帝及朋友相合的、自由的、及有能力的、種種情感。自信有罪的人之各種情感，達到極度之緊張時，卽又行折轉而忽然的趨於相對的極端。此卽斯塔伯克關於改心之心理的描述。此種經驗，在成年人尙無統一的宗教生活者，最爲多見。青年人之實在有犯罪的習慣者，則其改心經驗，必含一種激烈的奮鬪，欲勝過與宗教情操相抵抗之趨向。至於此種奮鬪之如何發生，可藉善德所設關於情操的兩條普通公律以明瞭之。其一，卽善德所謂『各種情操皆有趨向，將一切有利於達到目的之思想，決意的動力，品格的性質，收納於其自有的系統之內，並將其視爲無用，或與自性有抵觸之各成分屛棄之』。一個情操特有之品質，在開始常自行發生，迨後，情操順序發展，至有相當的成熟之時，卽進入另一階段，在此階段中，吾人在意識中，始認識審査此種品質，並努力以建造之。個人的理想及職責，卽由此形成。因此，善德乃有其第二條公律，謂『每個情操皆有按其自身的特性，以形成一種品格之趨向』。此條公律，

可完全適用於宗教情操上。醒悟了的宗教情操和其所連帶之理想及職責，亦有形成一種品格之趨向。在個人內部，凡與此種品格相抵觸者，卽被視爲罪過，而必欲鏟除之，如容其存在，卽爲犯罪而與上帝爲敵矣。因此，若在個人的人格中，覺得有此危害我的成分之時，務須與之努力奮鬬，以迄完全克服。勝利之後，則完全的平安，與上帝之合一相隨而至矣；其所有之品格，亦歸於其宗教情操主宰之下，成爲極協和的組織。

詹姆士與斯塔伯克從意志方面，將彼等所稱爲決意的『改心』（Volitional conversion），又分爲『努力』（Effort）的與『自我降服』（Self-surrender）的兩種。此兩種改心，若照上文所述之宗教情操的公律以解釋之，亦甚易明瞭。在第一種——卽『努力』的改心中，個人感覺必須最後的奮鬬，俾可獲得更高的生活。十九世紀前半期，美國大奮興家費尼（Finney）所得之改心經驗，卽屬此類。賴福音以得救及贖罪之意義等整個問題，忽然佔據其心，須立卽解決，刻不容緩。彼於感受此種促力之後，立卽誓死奮鬬，決於今日接受救恩，於是其人格中原有之驕傲及別種抵抗的成分，卽與其新的決

念，在其人格中發生劇烈的爭鬪，經過數小時之交戰後，即將反抗的成分戰勝，遂得心靈上的平安，其甦醒的宗教情操，亦得達於爲主之地位。

『自我降服』之改心，雖其內在的公律與前者相同，但自表面觀之，則適與相反。屬此類的人，感覺其必須放棄奮鬪，其原先所有的趨向，乃將其自我與反抗宗教情操之衝動，認爲一致；於是其自我必無爲的投降，並任正在甦醒中的情操，自動的完全主宰其意識。故有等奮興家勸人放棄自己之意志，個人勿想藉賴自己的能力得救，只有信賴耶穌或上帝，並將此事交託之，始能得救。此類改心者之經驗，人愈自己努力，則愈感受苦惱，其所欲求之效果，亦愈遇阻礙，迨其放棄自己之努力，則效果立可自來。

潛意識與宗教醒悟之關係

吾人適所討論之各種改心經驗，不只宗教的改心如此，即在某種心理的迫力之下，解決他種重要問題之時，亦有相同之真理。換言之，各種心理的公律，皆爲相同者。其不同處，乃在問題的性質及對於問題所已經懷抱之各種概念。若提起潛意識與此等宗教醒悟之關係（不論是青年人者或成年人者），則此事實

更為顯明。全部之學習過程，以及各種情操之形成，多由潛意識的觀察與組合而來。兒童之學習語言，可作此事之良好例證。故兒童期宗教情操之發達，亦同此一律，兒童與青年人，對於宗教的信念和行為的意義之獲得與欣賞，是逐漸的部分屬潛意識的歷程，其屬於愛及敬的感情，在內部已逐漸長成，如其發展是均齊的、平衡的，則對於宗教情操之擴大，亦必少有抵觸。假使其醒悟的宗教情操，較其良心的命令進步為遲，彼即感受自覺不完全的痛苦，必欲用意識的決意，以輔助其長成。再者，如彼人格中之原素——習慣、興味、或惡行，阻礙其宗教情操之發展，則彼必認為罪行，且欲作激烈的奮鬬，以勝過罪的感覺。於是彼或以意志的努力，輔助其潛意識的歷程，或自動的懈弛，任其所之，以便潛意識完成其宗教情操之成熟。

在積漸發展的宗教經驗，與『改心』的宗教經驗之間又有所謂混合形式的宗教經驗。按混合式的宗教經驗，起初是依照積漸長成的形式而發展的，待發展至某階段之時，忽然發現另一新生的方式，而不知其所以然。

蒲拉特對普通分類法之批評

蒲拉特曾極力攻擊上述之分類法（卽將『改心』分爲『自覺不完全的感覺』與『自信有罪的感覺』兩種，及將『決意』分爲『努力』與『自我降服』的兩類），而其自己之主張，以爲『自信有罪』與『自我降服』兩種，是因受人之鼓動而發的。正如以前所論，青春期宗教中，不快的經驗之由於人的鼓動而然。彼爲證實其主張起見，援引六個有名的實例，以爲根據。此六個實例，可分兩類。前四個改心的實例，爲經驗者統一其自我之歷程，大體與上述之第一類（卽自覺不完全者）相當。不過，此四個皆自更正宗之範圍外選出者。第一位，爲意大利之神父兼學者阿雷底古（Robert Ardigo），自羅馬教轉入無神論之改心；第二，爲近代有名之梵教聖人拉馬克利舍那（Ramakrishna）；第三，爲泰戈爾（二三兩例係改良的梵教徒，改心後仍爲一梵教徒），第四，爲希臘教徒托爾斯泰（Tolstoi）。在此四人中，皆有其煩亂的、爭鬪的、並自覺不足、自覺苦惱的經驗，正如更正宗信徒之宗教改心然。惟此等人皆無自覺被罪轄制之痛苦，雖托爾斯泰在改心以前，曾一度自置於肉慾生活之中，但彼沒有

罪的感覺。另一方面，其餘二者是天路歷程著者本仁約翰（John Bunyan）和倡始傳教與印第安人的勒奈爾（Brainard），此輩『自信有罪』的改心，是全由福音派神學之路向發生的。蒲拉特稱此種改心，爲『情緒的改心』，而非道德的改心。因其自覺有罪之痛苦、奮鬬、勝利、解脫、種種全部的演變，皆在情緒的範圍之內。因在理智方面，彼等之神學，乃由威權而接受者，並且，其意志的努力，亦爲此神學所打消，因此意志的努力，是回到羅馬教因『行爲而得救』之教義，於是其全部注意，乃集中於主觀的感情之上。本仁之終身歷史，即若干感情之輪替，幷聖經中若干相對的經句在其心中之盤旋，最後，雖得到改心，但並未使之對於眞理及道德理想有新的深識，其行爲亦未曾因之有所改變，只使其有恆久爲主之堅心的感情而已。故蒲拉特主張，起首先有『神學家藉所講之道，而鼓動起的甚不自然的經驗，其後心理學家，又研究此種受鼓動而起的經驗，研究之後，乃作成其當有之公律，如此，使科學作神學之證實』。

試再進而研究柏格璧（Begbie）在其重生的人（Twice Born Men）一書中，所給

與吾人之若干實例，在其實例中，人能自墮落的、醉酒的、苦惱的、生活中得救，再成爲改新有用的人，卽證明在眞實的——卽道德的——改心中，須以努力爲基本條件。因此種改心，非欲尋求新的情感，乃欲脫離舊日的習慣，獲得屬於價值的、及品格的、眼光，卽從事於個人之理想和品格上的革命。此等人之困難，不在放棄努力，而在啟發努力。

依照蒲拉特之矯正，其結果當爲：其他心理學者所指陳之改心的種類，雖代表幾種其所考察之實際的改心的實例，但關於『自信有罪』及『自我降服』之改心，如吾人所討論者，則不必爲必須的並永久的經驗方式。並且，在此結果中，乃注重改心經驗之建設的道德的原素，卽一種新的佔優勢的宗教情操和宗教自我之實際成功。

改心經驗中之因素

茲再簡略指明各種改心中施行功能之因素：（一）宗教的環境之影響。有若干公會藉其神學的教義、及奮興會、見證會、能培養並激勵人獲得『改心經驗』。反之，亦有若干更正宗（如路得會聖公會等）羅馬教及希拉教之宗派

不注重改心，而用預備受堅信禮之訓練班，及他種宗教教育之漸進的方法。此種公會中，固然有其宗教醒悟，及宗教情緒之緩和的激動，如路得會及羅馬教的青年，在初次須受聖餐之時所感受者。但因各公會不大注意此事，故其少年人亦不注意情緒之激動，而多留心於宗教行爲及品格之建造。（二）個人之特性。有時在一種環境中，雖各件事物，皆適宜於改心經驗之獲得，然某人終不能有何應合而獲得之，是則因其特性之不易感受故也。謝扶雅引寇書中之結論，謂凡改心者什之九具下列三要素。（一）願得『改心』之期望；（二）多情質『神經的』；（三）受動性。凡具此種氣質之人，雖處於不適宜的宗教環境之中，亦無獲得改心之期望，竟能獲得改心的經驗，如聖弗蘭西斯（St. Francis of Assisi）者，可爲明證。

如根據浙拉特之標準，謂一個眞實的改心，不只是屬於情緒的，乃爲發現一道德的自我，則可於上述者外，再指出別種改心的因素。第一是個人之『努力』，及對於新生活之眞心的needs求，不止消極的避免罪惡，更要積極的奔向美善的理想。第二是『環境』

之改變，使適於心理的及行為的新習慣之形成。第三是公開的『證認』（Avowal），有此『證認』，可使人獲得社會的——朋友的、上帝的、及社會之道德公論的維持。在此各種因素之外，又有『潛意識心理』之活動，此種活動，能為吾人說明若干改心經驗之忽然性，及其對於根深蒂固之不良的習慣，所獲之驚人的勝利。其改變之程度，甚足令人驚訝，而其歷程（藉此歷程，其所承認之價值漸行改變，新的情操亦逐漸聚集其情緒的維持力），則為逐漸的不明顯的。

總評青春期與改心經驗之關係

討論至此，吾人似能對於改心與青春期宗教之關係，加以評判。根據統計的研究，吾人可無疑的相信，大多數的改心事實，是出現於青春時期之內。潛伏於青春期宗教發展之後的各種主要因素，亦皆在改心經驗中有其作用，例如，青年人因兩性的刺激所起之情緒的激亂，社會興趣及社會意識之急速的發展，以及生活中之主要的情操之急速的建造，在此類情操中，宗教可為一重要部分。宗教所呈現於青年人之目前者，是一種團契，與教會之團契，與歷史上的運動之團契，更為與超然

者所有之團契。宗教亦可呈現一較大的、較廣的、自我，與青年所習慣狹小的自我，互相對照，而較高大之自我，正爲青年人離其兒童期後之自我所欲追求者，故宗教對於青年人，甚有引起其興趣之能力。如其氣質與環境，皆使之易於獲得改心的經驗，並且，其所在之宗教團體，又以改心爲進入上帝的團契，和教會之門徑，則其宗教的醒悟，必自改心而來。以此意而論，改心卽爲青春期宗教之常態的部分。反之，除非彼實在有應行制服的罪惡習慣，或有心理的分裂的自我之情形，然後嚴酷的或猛烈的改心，始爲改心的常態。由此吾人結論：倘按人慣稱的改心之意義言之，青春期宗教的醒悟，可不必由改心的途徑。倘照蒲拉特所論之意義，以改心爲發現眞實的道德自我，並在品格中建設宗教的情操，則人如欲有宗教生活，此種改心實爲絕對必需的條件。

祖氏之分論成年改心

早年宗教心理學界，幾全認改心經驗僅係青春時期之現象，以後學者對此問題，加以更深的研究，則見成年中之改心的事例，終須專列一類，另作探討，祖樂思在宗教心理學概論書中，極淸晰地區別青年與成人的改心經驗，此爲

其最有價值之供獻，其後，赫克門著宗教心理學概論，亦依照此種原則。在吾人研究成年改心經驗之主要事例時，即自然底分爲數種，湼樂思在該書一九二頁以下，將改心經驗分爲三種：一，道德的改心，二，神祕的改心，三，社團的改心。彼對於改心經驗的原則之闡明，則接受榮氏之解釋，因此解釋，能以說明此種經驗中之潛意識的作用，所以更值得吾人之引用，彼對於改心的成功曾云：『假定有某種生長的情操，因遇抵抗而抑壓於潛意識閾，後來此被阻之情操，終將抵抗破除，而自樹其在意識生活內之主要的位置。此或可作此種歷程之充分的說明。』如此，在蒲拉特所舉之改心經驗的因素以外，又加上心理的『抵抗』之一種因素，此乃新心理學派所特別注重之點，並不與以上普通的描述相背。

但在榮所講的普通公律之下，抵抗的方式不同，其因力量積成而至終打破抵抗的程序，亦各有不同的根源。成年人改心之事例，大都屬第一種——即道德的改心，倘爲眞實的道德改心，有道德品格的統一，和建立之結果，此人即實在戰勝了罪的習慣。泰

西大都市中之救恩堂和救世軍所挽救的人民，多屬此類。此等不幸者，曾經度過較爲良好的生活，但因後來違背其家庭中宗教的勢力而放蕩，或因意志薄弱，或因酗酒、嗜毒、溺賭、漁色、等習慣之束縛，漸由道德和社會的地位墮落，但在其潛意識閾，一面保全其早年之宗教理想和印象，一面對於自己之生活深覺痛恨，並向更好生活之欲望積漸增進，於是造成一種心理上的能力，迨與傳福音者，有接洽之機會，承以信用鼓勵相勉，則此能力，卽能打破現時之罪惡的生活習慣，和友伴的關係，而樹立於意識生活之閾。

在此類中，另有一種事例，卽某人之行徑，旣公開反對宗教，同時，更任意行宗教團體和本人意識中所厭抑的宗教情操的殘餘所斥責之事。聖奧古士丁卽此種成年改心經驗之著名的好例。彼之經驗中，兼有道德和理智的因素。其理智的因素，卽在探求更相當的哲學和人生的了解，但其改心的關鍵，是由於道德的因素，因其所度之放縱性慾的生活，與其所要歸向之基督教的上帝，所含帶之高尙的嚴格的淸潔理想，適處相反的地

位。因當日羅馬教所崇尚之獨身生活的理想，卽完全交付上帝以度宗教服務的生活，所以彼心中的衝突，特別激烈。

祖樂思所描述之第二種，卽爲神祕的改心經驗。此種改心經驗之情況，與上述之第一種不同，在此等人心中，沒有罪惡習慣和宗教呼聲所發生之衝突。乃由做一平常傳統的好人，對於宗教有平常的興趣之地步，陡然得一種加深的經驗，對於宗教的價值，特別是上帝之同在、能力、慈愛、生了直接的活躍的深刻的感覺，究竟此種經驗，爲何種事實，俟在神祕經驗章中，再爲詳論，玆先提出神祕經驗之最低限度的界說，卽：『直接感覺，吾人所認爲神聖者之同在』。許多有神祕改心經驗的人，其靑春前期，已經有皈依宗教的改心，法國著名神祕家巴斯噶(Pascal)初次改心是在二十三歲，而其神祕的改心，却在八年以後，威勒士著名奮興會領袖繞博次(Evan Roberts)，自幼性近宗教，熱心於祈禱唸經，在一九〇四年曾經過心靈痛苦之改心，隨後時有抽風，並見異像，但吾人對於祖樂思所言之宗教神祕經驗的準則，不敢同意，因彼過重『非社會性的與世隔

離」，和神秘經驗所附帶之極端的心理現象，但祖氏將此種改心，歸入成人之改心經驗，乃極有價值的供獻。此種改心之事例較少，但深能助人了解宗教之性質，並宗教的個人和團體對於環境之實在的威力。

祖氏所分之第三種改心經驗，是社團的改心。即有的改心經驗者，必脫離舊有的宗教團體，而在別處尋找宗教的滿意。保羅即此類改心之好例，其歸向基督，即代表其受法利賽教全部系統和其所連帶之社會的贊許，禁誡及關係多日抵制的宗教情操，出現於意識閾中。凡屬此種改心者，即離開某個宗教團體，而進入另個宗教團體，當社團的生活與宗教有密切關係之時，即顯出此種現象。此等人經驗中所有之緊張的情形，甚爲劇烈，在其基督化的情操能力，尚不能打破抵制以前，此輩對於基督教和其所有之象徵，即堅持暴烈的反抗，使徒保羅及印度聖哲撒杜孫達爾（Sadhu Singhar Singh）即其例也。

赫氏之成年改心的分析

赫克門之成年改心的分析，據吾人觀之，極爲透闢，有可取的價值。其分類如下：（一）由無目的之生活，改向有旨趣的生活。（二）由無宗教的生活，改爲有宗教的生活。（三）由不能滿意的宗教，改至能以滿意的宗教。（四）由普通的宗教生活，改至神祕的宗教生活。此種分法，能包括祖樂思所分之三種事例。且供獻了在祖氏所分之第一二兩種間之有價值的區別。祖氏所稱之道德的改心，須分爲赫克門之一二兩種。赫克門所分之第一者，謂人雖已至成人時期，但其人格仍甚薄弱，未到統一的地步，此種人縱經改心之後，亦不能形成堅強有力之人格，但其最低限度，應以道德的和社會利益的旨趣爲中心。以統一其局部的生活，不致復爲社會的贅疣，反成有益的分子。赫克門所提之第二，即人格方式，已呈確定而有系統，但其系統是以錯誤的理想而組織的，需要打破而重新組織之。赫克門所提之三四兩類，即對於祖樂思之第二種——神祕改心——作了一種有價值的區別，將第三與第四分別清楚，使人對於雖有部分神祕性，而不以神祕經驗爲主腦者之宗教生活，有了相當的論述，實際言之，

此種改心之事例，較之神秘的改心者多而且普遍。衛斯理約翰(John Wesley)及紅衣主教紐曼(Cardinal Newman)二人之富有宗教性者，即是好例。此二人皆因改心經驗、離棄不能得其滿意的宗教，而移於能使其滿足之新境。此二人皆對於英國安立甘會傳統的宗教表示不滿，其反動遂趨於相反的方向。衛斯理在自由的富有情感動力的衛斯理運動中，尋得新的生活及喜樂，紐曼則於羅馬教絕對的威權及篤信中得之。在此兩種事例中，雖有幾許神秘的成分。然其最相當的描述，是屬於赫克門之第三者。如此，只有以神秘成分爲其宗教之無上因素的事例，是屬於第四者，其人即蒲拉特所稱之極端的神秘主義者，以求得此種經驗之自身爲目的。

奮興會與改心

對於教會所常開之奮興會的心理學，如欲作詳盡的研究，非另列專論不可，惟因篇幅所限，在此只能將其與改心經驗有關的方面，作簡略的論述。奮興會之宗教現象，如以教徒按定期刷新，並加深其宗教信仰及情感解釋之，則此種現象，不只限於近代的基督教，亦不只限於基督教中。在人類生活之各方面，無論生

理的、或精神的，皆有一種往復（Rhythm）的基本公律，在宗教中亦伏有此同樣的事實。惟以專門的意義言之，奮興會只爲近代更正宗的基督教中的一種現象，是使人獲得個人宗教醒悟的方法，特別是爲使人作『悔改』者（Converted）。奮興會開始於十八世紀，後來成了甚普遍的運動，例如：衞斯理約翰與惠特斐（George Whitefield）在一七四〇至一七六〇年在英國所領導者，費尼在一八三二至一八五〇年在美國所領導者，穆迪（Moody）在一八七五年以後，在英美兩國所領導者，以及一九〇五至一九〇六年間，所有之威勒士（Welsh）奮興會運動，皆爲最有名者。其所用之奮興的方法，已成爲高等專門化，並經人操爲專業。英美及歐洲大陸所差派之佈道士，在別國所行之宗教奮興工作，亦仿行與此同一之現象及方法。在中國亦常有此種奮興會之舉行，例如：丁立美及古約翰牧師，在二十年左右，皆爲華北有名之奮興家。近數年來此種聚會愈見蓬勃，奮興家亦因之增多。此種奮興會，實爲羣衆心理學之最好例證，如根據下述兩條心理學原理以考察之，即甚明瞭。（一）個人極易於感受他人之觀念、情緒、及動作，

即吾人所稱之暗示、同情、及模仿。（二）一件動作的觀念，如不爲其他觀念所遏制，即有表露於動作的強烈的趨向。在有功效的奮興會中，縱或一位完全不明瞭此種心理學的領袖，亦甚能熟練的應用此兩條原理。一個奮興會之全部空氣，——所唱詩歌中之觀念，所用之各種音樂，以及領講者所給與之言詞，無一非利用此兩條原理，具有情緒的激動，以圖獲得會衆之某種簡易的動作——如舉手——以證明其已接受『救贖』之道。領奮興會者甚望聽衆有某種動作，而加力暗示之——例如，請接受救恩者，至講臺前與領袖握手的動作——，有此強烈的暗示，則動作甚易發生，既有一人如此動作，其他受暗示者亦相效而行。

對於奮興會之評論

當舉行奮興會時，可有若干人被吸引加入教會，但時過境遷之後，大多數又變爲冷淡，失去當時之熱心矣。原因是在奮興會中，雖有眞實悔改者，其宗教情操已乘機統一，或與眞實的罪奮鬬，已得勝利而進入新的生活；然大多數爲不眞實的改心，當時之動作，是純粹屬於情緒的，又是受羣衆之暗示而成的，一旦情

緒的高潮過落之後，個人又返於故態，而無所改變。奮興會之弊端，可有四種：（一）使青年人正當身心有激烈的改變之困難時，受過度的刺激。（二）常使期望改心而其氣質又難於有此經驗之人，灰心喪志。（三）能使宗教在無眞正改心者之心目中，視爲無價值者。因此等人在奮興會之情緒的影響消失以後，必以一切信仰宗教之人，皆是受人愚弄的，且以宗教中毫無眞實的事物。（四）妨礙進展的宗教之前進。因領奮興會者，須根據人所共有之宗教觀念及情緒，使其感力能廣被於聽衆，其觀念與情緒，大半爲兒童期之宗教，或自前代所接受之普通觀念。故奮興會對於科學，及促進宗教行爲和思想之新宗教觀念，皆持藐視之態度，幾無例外。

反而言之，奮興會亦有確實的利益在焉。有若干人已藉奮興會之助力，脫去罪惡的生活。過去三十年間，美國之森德（Billy Sunday）大奮興家，雖曾惹起不少的批評，但在若干觀點上，確能使其所到之城市，獲得新的道德空氣，因彼對於醉酒的惡習等，能加以深痛之攻擊，尤能使人以此爲非道德的行爲。在威勒士（Welsh）奮興會中，亦

會獲得同樣的效果。

今日新式的幾種奮興會

至於今日奮興會之形式，已隨其宗教團體之普通知識的程度，并基督徒生活之性質的觀念，有若干改變之處。有特別適宜於學生之布道會，如艾迪博士（Dr. Sherwood Eddy）所主領者，其所用以喚醒宗教興趣的題旨，少在人所已有之神學的假定，多在生活上之個人的和社會的道德問題。最近有卜克滿（Dr. Frank Buchman）所領導的，令人注目的牛津團契運動（Oxford Group Movement），其原則和宗旨亦不外乎一種奮興會運動。但彼所用之方法尤以『家庭聚會』（House Party）和團體布道（Group method）為其新的技術，能避免舊式的廣衆大會之過激的情形，以在此運動中，有過生活改變之人的團體（但須曾受相當訓練者），以代替以布道為專業的人員，彼等述說自己的歷史，交換其宗教的經驗，特別是在衆人面前承認已往的罪，以幫助人鼓舞人承認其自己的罪。據此運動，近來在坎拿大的情形，已大見擴充，到會人數竟達數千人之多，（按『家庭聚會』原是對於有限的、指定的、被請的、人而言），即

失其原來的意義，完全現露其奮興會之眞像矣。此運動之目標，特別注重社會上等階級中，已失掉宗教興趣的分子，而其所用之技術，亦皆適合於此等分子，因其潛意識中，幾許傳統的基督教情操而收效。至於比較陳舊的奮興會，帶有呼喊、哭泣、身心失序，及情緒的盡量發洩諸變態情況，在文化極低之社會中，如美國南幾省尼革羅人之教會，尚有遺存。所可惜者，近來中國教會，又有此等情形出現。對於奮興會之消極積極的各種原素，蒲拉特曾有極精明的結論，試述如下：『奮興會遏制人之理性，及個人負責的動作；又用半催眠的方法，激動人之情緒與堅信，凡此皆爲降低個人，其恆久的價值，實甚微小。反之，倘一個奮興會，能注重積極的事體，不干涉個人之理性，亦不妨礙其自由選擇。爲眞理及經驗開一新的眼界，使人有較大的胸懷與純潔的情緒，如此，則必能增益人生之價值。此等利益，既非專以激動情緒之方法所能爲，亦非慣例的道德或冷靜的理論所能濟事。』（蒲拉特著宗教意識一九四面）

獲得改心經驗之人，以其所有之改變，是出於上帝之恩惠，宗教心理學對此不加許

論。不過，如其改心是眞實的，其宗教情操已形擴大，其道德的自我，已經實現，此雖不屬宗教心理的範圍，苟宗教心理學者，相信上帝運行於人類之生活中，必樂與之表同意。但積漸長成的程序，所達到之效果，若能與改心的程序所達到者相同，則亦可同樣的稱爲上帝之恩惠。

第六章　成年人之宗教情操——宗教的種類

成年與青年心理之比較

如以成人之生活與青年之生活相比較，則見成人用思想以控制衝動的能力爲大，青年心理之主要特性，吾人曾已溯源於其生理上生殖作用之發展，幷因兩性本能所生之興趣和眼光上的改變。此種生理的改變和心理的適應，及至達到成人時期，多已完成，青春期之極高度的壓力及緊張之情緒生活，此時已漸見緩和，但在另一方面，有同樣重要之事，卽其對於動作之效果，有較多的經驗，此種經驗能約束其倉卒的動作，能使其明瞭，欲在某種情形之下，達到某種目的，所應取的材料和應履行的條件。總而言之，曾經受相當教育和訓練的人，其理性卽多能控制其生活，此非謂少年無理性的能力，或不欲以理性指導生活，乃謂其用以判斷的理性之原料尚少。同時，情緒的驅力又極促迫，故其控制生活甚爲不易。成人因作長期有意的注意之能量較青年爲大，亦能助之使情緒附隸於理性的判斷之下。此並非一種絕對的比較，因往往

有成年之人，其心意生活尚滯留於青春的時期，而尤以缺乏教育之機會者爲然。反之，卽曾受訓練之成年，亦常有情緒爲其行爲之動力。

再者，因成人之主要的興趣習慣和情操，多已建立穩固，并已擔負家庭和社會的責任，所以成人的心意生活較爲穩定，其興趣雖不若青年之富有探究（因爲青年正在要認識其所處之世界及發現其自我之時），而成人的興趣，則多與其實際的工作和成人的社團有關。但謂人之發展的受教育的可能，只限於青春時期之說，早已爲人所拋棄；若予以相當的機會及相當的刺激，卽已過中年的成人，亦能發生許多新的興趣，所以靈敏的成年，未必失去其探究豐富生活的精神與朝氣。

成人宗教情操之發展

吾人若轉而討論成人的宗教情操之發展，則以上各種事實的關係，卽可顯明，若在青春時期，人已形成其宗教情操，則成年的生活，卽與以擴大發展的機會。對此問題，吾人或敢謂多數成人，皆感覺其對於宗教價值之深識與欣賞，是能生平繼續而不停止的。余師濮士華博士（Dr. E. I. Bosworth）嘗謂『對於

上帝之信仰，是人終身之產品』。在成人之宗教生活中仍有情緒的地位，不過不如青年生活中之激亂的情形，乃運用於其生活之內，輔助宗教情操之全部的長成。人由個人家庭和社會的生活經驗所得之最優的成分，皆被吸收於發展的情操之中。倘其宗教觀念，不限制其情操的範圍，則其輪廓和內含必隨其經驗和對於生活種種價值之深識的長進，而逐漸擴大豐富。再者，『宗教情操，在成年人之生活中，已建立穩固，在指導個人之思想感情與動作上，向前邁進，將不再遇任何敵手。』（萊特學生的宗教哲學二五〇面）。不過，此非謂此時之宗教情操不能中斷其繼續的發展，亦非謂此種情操能自動的將一個人變爲聖人。吾人深知其不然，惟其控制生活的威權已經建成，如人能適合其滋養及發達的必需條件，則必能繼續其發展。

但亦有人至成年時，其宗教情操尚未充分啓發，或尚未有健全的組織；如欲獲得相當的宗教情操，必發生前章所述之各種成人的改心。若個人的品格，在青年期內大體『凝結』（Set），惟缺乏宗教的制裁，至成年時，若成功一種宗教情操，則必經痛苦

的奮鬬。至於獲得「神契的改心」者，則無須激烈的爭鬬，以打破與宗教相反的習慣之定型，而升入宗教意識之新平原。更有一種多情質的人，在青春時期已藉情緒的改心，獲得宗教情操，及至成人時期，如欲擴大加深其宗教情操，則易仍循已往改心之途徑，尤以其承認前此之經驗，係屬上帝之靈的特殊工作者爲然。在更正宗之信徒中，此種忽然獲得的新進步及深識，由神學方面，常解之爲『成聖』(Sanctification)，(但喀勒芬 Calvin 之成聖觀則爲例外)。所謂『成聖』，自心理方面看來，實與神祕的改心相近，惟在宗教意識及宗教價值之重新組織上，『成聖』不如神祕的改心之完滿。雖更正宗教徒，相信經過此種忽然的經驗以後，即可達到『因聖靈而成聖』——的新平面，但實際上此種現象過去之後，未必能在品格上或習慣上有相稱之改變。倘眞實的有此改變，則不論其神學名稱爲何，吾人可直認之爲神祕的改心。

成人轉宗中宗教情操之進程

以上所述是成年基督徒中宗教情操之發展。但在成年生活中，有轉宗或『社團改心』之事例時，則其宗教情操之進程即大不相同。此種改變，

既非在某種宗教價值範圍內有積漸加深的目光與經驗，亦非反宗教原素與先前所承認的宗教價值相衝突，終歸於宗教情操之獲勝，乃爲一種更基本更困難的歷程。若改教是出入於兩個性質相近的宗教之間，如自猶太教進入基督教，自羅馬教進入新教（反之亦然），尙須在宗教之信念、習慣、及各種社會關聯上，有重要而廣大的改變，何況在兩種大不相同的宗教中，其上帝觀、宇宙觀、及人生觀、皆大相懸殊，其改變豈不更爲嚴重乎？不特宗教情操所環繞之中心的對象，需要徹底的整理，卽其次等的對象，如崇拜儀式，藝術的象徵，經典及節期等，亦有同樣的需要。舊有之家庭的、及禮拜儀式的、宗教結合，皆將被捨棄而形成新的結合，以扶持其新的宗教情操。對於自佛教進入基督教，自儒教或中國之民衆宗教進入基督教，反之，或自基督教進入佛教或儒教，其改心性質的變更中，所需要之各種不同的整理，吾人無充足時間一一討論之。此種工作，尙待高明的學者，根據實例以考究之，將來在理論和實際兩方面，均有重要的價值。但吾人所敢斷言者，轉宗者之新的宗教情操，必須幾許成分來自舊有的宗教情操，始有根

柢。譬如一位中國儒教的成人，轉入基督教內，仍能保存大部分儒教的道德觀念及行爲於其新的宗教情操之中，雖須依照基督教所奉仰之主要對象的性質，卽上帝表現於基督身上之品格，作重鑄的範疇，惟其中終有若干是有繼續性者。並且，個人對於舊有之情操，亦必在某幾方面，感覺其不完全不滿意。此種感覺或無時不有，或只在特別重大之轉機，深覺舊宗教不能供給充足的輔助之時有之。由此，可知新宗教之所以能引起其羨慕，乃由於新宗教能供給補足其缺乏的原素，並爲產生眞正的宗教意識之統一。固然有人自此宗教轉入另一宗教，是因他種無價值之動機，此則不在吾人討論的範圍之內。不過，吾人適所言者，當能指明在成年人生活中，此種轉變乃爲困難之事，並可說明成年人轉變之事例較靑年人爲少之原因。

麥美德博士（Dr. Luella Miner）對於此點曾根據其在中國所得之經驗，作如下之結論，此結論似應列於上章社團改心之討論中，惟因其有益於轉宗經驗中情操之繼續的情形，故將其引用於此。彼之結論謂：在成人自別的宗教進入基督教之事例中，有不少

人在皈依基督之時，並無『自信有罪』或他種情緒上的激亂，其穩靜情形，大如在兒童時期或青春前期已為基督徒，而將自我交付基督者然，與青春後期所有狂風暴雨之『改心』不同。詳細研究此種實例，即知此等男女，在未改心皈依基督教以前，已力行其所信仰的眞理，聽順其良心之指導。其所有之情緒的緊張，與心理上的不安，完全由於對於家庭及其他關係方面所必作之新的社會適應而來。但有時因為感覺彼須拋棄舊有宗教之價值與關聯（自以為是拋棄），即發生相當情緒的激亂。此時若有人能以指明在新的信仰中亦有此等同樣之價值，且所有者更為充分，即可使之平安愉快。

蒲氏按個人之心理所作成年宗教之分類

以上的討論，即引吾人注意特顯於成人之個人宗教心理的分類。蒲拉特對此有最好的論述（宗教意識一四至二一一頁），彼曾指明宗教有關乎氣質的四種，此四者各以其不同的教派為化身。

（一）第一種為傳統的宗教(Traditional Religion)。此種宗教雖為兒童宗教之特徵，但在成人之宗教情操中，亦可為常久的方式。不善思考之成人，因習慣而皈依宗教者，

即屬此例。另有屬於此派之人，乃眞有宗教性者，其所以能崇尚傳統的宗教，乃因在彼所屬之教會的遺傳及儀式中，感覺到美麗與權威，於是將其所有之其他宗教的要求，盡附隸於其所愛的遺傳之下，紅衣主教紐曼即屬此例。此種個人及團體所有之價值，在能視已往之宗教爲教育的功能，及精神的遺產而保存之。其危險則如一切制度主義，所有之泥古不化，不能藉理性及個人經驗而發展。此種宗教團體之最良者，爲更正宗之聖公會，而其最劣者，莫如基督教中之希拉教。

（二）第二，爲『理性派』的宗教，此爲過度的制度主義之對敵。雖大部信宗教者對於宗教不多作理性之考查，但亦確有人視之爲屬於理性之事。個人如聖奧古斯丁（St. Augustine）斯賓諾沙（Spinoza）即屬此類。團體如『唯一神教』（The Unitarian Church）即屬此類。惟此類宗教觀念若出於唯理主義之消極的方面，則有相當的危險，因理智純依概念的及抽象的名辭着想，最易使其所論述者失去個人的特性（De-personalize）。宗教遇此情形，則將失其爲宗教的能力矣。

（三）第三，爲**神秘的宗教**。此派亦與易失宗教之生氣的理性派相反對，吾人敢謂，凡眞有宗教性者，在其宗教中至少必有若許神秘主義的色彩。神秘的態度，是屬於眞純情緒的。當人謂其與神聖超然者有聯屬之時，彼感覺此聯屬爲實際的經驗，且此經驗是直接而確實的。神秘主義常能與制度主義攜手而生活於其範圍之內，在另一方面，又能與理性主義結合，共同保障自由以反抗範圍個人經驗之外部的權威。團體如基督教之貴格會屬於此例，個人如福克思（George Fox）梵教之聖人等是。惟神秘家之偉大的認定，若過趨極端，則亦將發生兩樣危險：第一，能成爲純粹主觀的宗教，第二，或成爲『自滿』（Self-gratification）的方法，而不再爲眞實之宗教矣。

（四）第四，爲**實際的或道德的宗教**。此亦可爲第三者之修正。有此宗教觀念之人，視宗教多爲關於道德之事體。以色列人之先知與耶穌，皆注重宗教之此一方面。惟此種對於道德的注重，亦有其消極的方面，如將宗教歸縮爲純粹的道德，則出乎宗教的範圍矣。

據蒲拉特之意，各種原素彼此多少的有點衝突，惟人欲有眞正的宗教生活，至少當具其中之兩種。但大多數人似乎能多少兼有此四者。個人及團體的宗教生活之理想目標，卽在求此四者之互相協和的共同發展。人之性情旣有不同，而各種異點，又以訓練而增厚其勢力，此卽足以解明何以宗教組織上有甚大的差異，並何以個人在宗教情操上有大相懸殊的價值觀念。

布氏據社會心理所作成年宗教之分類

在蒲拉特根據個人氣質所作的宗教分類以外，吾人頗可採取布樂恩（W. A. Brown）之分法，（見帝國主義的宗教與民治主義的宗教二六—一三一，一二六——一二九頁譯文見生命月刊五六卷）。布氏作此分析，亦係依照心理學的原則，而非僅爲歷史或解釋方法之論述。布氏所注重之事實，卽個人的心理與社會的心理之密切的連貫，彼謂如欲充分描述個人的宗教心理，非論及社會關係中和參加歷史的宗教生活中的個人不可。彼所建議之原則，是本着個人對於現在的宗教制度所抱之態度，以辨別其宗教經驗之不同。成人的宗教，已在一種確定的社會情況（Social situ-

sation）中形成，因其在兒童與青春時期，或處於宗教的團體之中，或在其所處的社會之中，蒙受了一種有組織的宗教之普通影響，因而此種原則，據吾人看來，實有特別可取的價值。氣質之因素雖甚重要，然亦不過爲形成成人宗教特性之一種因素而已。

個人對於各種社會制度（宗教制度在內）所抱之態度有三：（一）無問題的接受，無疑的忠心與服從。（二）反抗此種制度，視爲腐敗，或不足輕重者，卻在自己內部的生活中，尋找一種慰藉及『酬償』（Compensation）。（三）相信其社團正在改造的過程中，對此改善的工作，個人亦應有分。此三種個人的態度，已經產生了宗教之社會的表現，與此心理原則相吻合。所以此三種宗教，既可代表個人的宗教，又可代表宗教社團的方式，布氏卽稱之爲帝國主義的宗教（The Religion of Imperialism）、個人主義的宗教（The Religion of Individualism）、與民治主義的宗教（The Religion of Democracy）。

在帝國主義的宗教中，個人感覺其對於教會抱絕對的忠忱，卽等於盡力昭事上帝，

以圖謀教會制度之成功及勢力之擴大，與遵行神旨爲一事；亦以人之是否能與自己同樣歸順於此宗教制度，爲判斷人的原則，因而不容人在此範圍之外有自由的行動，此卽眞正帝國主義的心態，羅馬教和國教，在一方面言之，卽其好例。至於個人主義的宗教，則與上述者大不相同。此輩否認任何宗教制度之完備，或爲神的意志之唯一的工具，彼等看透了教會之種種歷史上的更迭的關係，幷其受人微弱的與實際上的妥協之影響，遂感覺此種制度，能阻止其人格的完成及其與神的交通，彼等以上帝在個人心中之同在爲無上的價值，並爲獲得此種『同在』肯作任何犧牲，因而向現存的宗教制度抱批評的態度，而自命爲超乎此種制度者，但凡抱此種主義之批評家，自然地根據彼等之抗議與興趣，結合另一種的團體，例如，羅馬教中力求改善的耶穌會，及聖法蘭西斯會和教中之貴格會，至於第三種，則與第二種同抱批評的態度，力求精神的自由，但對於現存制度之改善的可能，尙未失望；亦未輕看此種制度對於自由的個人之供獻和需要，故彼等一面承認團體中之別人與自己有相同之自由，一面欲與他人攜手共同努力，使此制

度成爲屬神的生活及動作之更優良的工具，此卽民治主義的態度和原則，此種宗教尙未形成一派，但在地方的教會中，見到此種精神。例如，富司迪博士在紐約河沿大街之教堂是。

以上三種宗教，與蒲拉特所建議之四種，皆不易在一人身上，見其純粹的方式，其中有一種極重要的調和，卽布氏所稱之『派別主義』(The Sectarian Compromise)，此爲第一、二、兩種態度中之部分的混和。希氏依德國著名宗教學者車路赤（E. Troeltsch）所用之『派別』（Sect）一名詞，以描寫此種特殊的個人主義之宗教。帝國主義與民治主義的信徒，皆信宗教團體之較大的重要，因而感覺到宗教之社會問題。但個人主義的信徒，亦常感覺不能孤立，須將個人之寶貴的心得，與人分享，遂以對神對教之服務，作爲宣傳的責任，卽此宗教之社會問題之發生矣。設其將個人對於眞理的見地，與同人分享之後，能予人以取捨的自由，則個人主義的宗教之信徒，卽步入民治主義的宗教之途；苟其力持他人必接受其意見而後可，卽退至帝國主義的宗教之路；此卽吾人所稱之

『派別主義』的宗教，遷移於新的宗教團體，以一組教義，爲絕對的眞理，惟以接受此等教義者，始有加入此派之資格，如此，個人的判斷卽規定了宗教社團的方式。此新團體組織成立之後，人卽目爲唯一『眞實』的教會。因此之故，此種宗教在精神上與計劃上，卽爲帝國主義的宗教。更正宗之歷史直至近二三十年來，卽多表現此種精神和原則。此種精神，卽以不容人和排外的態度，爲宗教的美德，凡基督教中之『限制聖餐』教會（Closed Communions）（卽只限本會之信徒領受聖餐者），及安息日會、眞耶穌教會、神召會、等新興的教派，皆屬此例。

布樂恩與蒲拉特同認其分類法是非絕對的，但在心理和歷史兩方面，有清楚的差別，足以貢獻一種極有效益的分類。吾人採取此兩個分類法：一卽蒲氏所注重之氣質的因素；是個人內在的，要支配個人之嗜好及參加何種宗教團體；第二卽布氏所提，注重個人對現存制度所抱之態度的分類，皆助人了解宗教派別迭出的現象，背後之心理的驅力和原因。更有第三種主要的因素，卽社會階級的心理和需要對於形成宗派規定方式之

影響，在維持宗派而隨時產生新派別之主要的勢力中，純粹理智或教義之因素較少、心理和社會的因素較多。所以宗教宗派之根本，乃在乎個人和團體之心理的需要和習尚。社會之改變，及其所伴隨之社團的心理之變易，皆足以改變派別的性質，并其中心思想。

第四段　成人之基督教的宗教意識

緒　言

本段之宗旨，欲專注意於成年基督徒幾種宗教經驗之主要方面。因著者之特殊興趣，是在基督教的範圍以內，故此後專研究基督教的問題，卽不再加辨白。吾人之目的，欲對於維持基督徒信仰並能繼續發揚此信仰之基本宗教歷程，力求科學的瞭解。同時吾人亦深知所研究之現象及所尋出之各種有效能的公律，並不限於基督教中。約而言之，無論何種宗教，如發現相似的現象，卽證明其必有相同的心理公律，不過因其特性而有方式上之差別而已。此外更應切記者，卽在第一段第五章中，曾指出心理學方法之限制，吾人所研究者，並非對於任何宗教事實，作最後的解答，不過在科學的範圍以內，作敍述的說明而已。

第一章　對於上帝的經驗

心理學家對於上帝的經驗所作之研究，大多數是從事於信念方面。各種宗教心理學，常由好幾方面研究人對於上帝之信念。彼等可追溯上帝觀之心理的發展，如第二段第三章所簡略論述者；亦可進而研究此種信念之心理的根據，幷其在某時間內所有之心理的資料，幷維護此信念之動機與驅力。在前數章研究宗教情操長成之時，曾提出若干在兒童、青年、與成人時期形成上帝觀念之成分。此處則欲將『對於上帝的經驗』作爲研究之中心，而所以涉及上帝信念之故，乃因此種信念爲進入此種經驗之一部分。然人之信上帝與經驗上帝並非一事，人不必信上帝及在意識中感覺經驗上帝，仍能具有一種上帝觀念。反之，人雖公然表示不信上帝，但對於上帝仍能有某種經驗。於是吾人之目前工作，乃欲確定何爲對於上帝之經驗，並且坦白的承認，此種工作是從現代基督教之觀點，來考察基督徒的經驗，以求其對於吾人之顯示。

上帝經驗之準則

欲在全部的基督教宗教經驗與一種特殊的基督教上帝經驗之間劃一個定的界限，誠爲難事。但吾人仍欲作此種區別。實因吾人感覺某種經驗，確是屬於『對上帝的經驗』。此種經驗，確實帶有上帝經驗之品質，因此吾人遂有『神聖』（Divine, Sacred）等形容詞之意義。霍爾敦教授（Prof. W. M. Horton）令人注意此等形容詞，作爲決定何爲上帝經驗之標準，此等字句可『用於任何事物，凡能使注視之人感覺卑微，並與其有相當適應之人感覺興奮者』。此等標準不僅適合於低等宗教之神的經驗，亦適合於高等宗教之神的經驗。即在令人敬畏的奧妙中，發生阿圖（Otto）所稱『我是受造之物的感覺』(The Creature Feeling)。吾人可接受此種標準作爲上帝經驗之基本心理測驗之一。其二，在上述者之外，更有一種濃厚的意味，以其所覺之神聖的事物，卽絕對實在的。若在上帝經驗中缺少此種強厚的感覺，則不能使人有卑微與奮的精神。更有第三種測驗，可用於普通宗教對於神聖者之經驗，尤可用於基督教中基督徒對於上帝之經驗，卽人感覺與所接觸之實體，有一種聯屬，而且直觀所告吾人者，卽

此超然者與人之關係，是親屬的關係。

在大自然中經驗上帝

以上所討論者，乃以上帝爲經驗中之事實。茲當進而研究，人在何處可以獲得此種經驗。依霍爾敦之意見，此種經驗發自三種重要區域，即自然界，人類社會，及內部生活是也。「在此三區域內皆可尋見真體，能激起誠心仰望者之「我爲受造之物」的感覺。亦能使與有相當適應者之生活興奮而增富」。雖近代城市居民之生活多與自然界的偉大隔絕，其顯著者如皎潔的明月，燦爛的晨星，汪洋大海，狂風怒濤，大地景色一望無際，又如森林之茂盛，花卉之豔麗，蟲鳴魚躍，鶯歌燕舞，亦常爲吾人所欣賞者。自然界之莊嚴偉大與事物之巧妙玲瓏，皆足使人精神上之卑微及振奮相結合，而感覺有所謂神聖者，在自我以外的偉大世界，與吾人之精神相接觸。雖領略自然界之能量及習慣各有不同，要終爲獲得上帝經驗之一種途徑。如有人疑此非基督教之特殊的意義，吾人亦不否認。但同時吾人更信此亦「屬於」基督教的經驗，與其特殊的經驗吻合，不相衝突。

在人類社會中經驗上帝

上帝經驗之第二來源，是人類的社會。社會學說的宗教觀，已足證明此來源之重要性，社會學說的宗教觀，是設法說明一切宗教經驗，皆由團體生活中發起，其內容亦可用社會的說法以道盡之。人之若干宗教觀念及經驗，乃藉團體而獲得者，此係十分確實之事，尤以在幼年時期，由社會所得者爲多，成年的基督徒亦同此理。人最易由所參加之崇拜團體獲得上帝經驗。崇拜之方式及心中之觀念，固有各種差別，而其經驗中之唯一品質，是敬畏的卑微與精神的興奮，乃一致而不變者。吾人確信在崇拜的經驗中有深邃的實在。此等帶有神聖表號的社會經驗，平常多見於宗教團體，但未必盡然。霍爾敦說，當彼在戲園中觀亞伯拉罕林肯名劇之時，彼與全體觀衆，皆因劇中所表現之林肯的品格，受到此種經驗之印象，覺得世界上確有可稱爲神聖者及勝利者，由林肯之動作而表現之。或當多數人，合作爲他人犧牲之偉大的舉動之時，亦可有此經驗。例如鐵大尼郵船將沉沒，船上水手及旅客處於危亡時之動作，及拳匪攻北京時基督徒合衷共濟的動作，其中皆有偉大的神聖經驗。

人類的歷史，是屬於社會經驗之領域的，故亦為此種經驗之來源。吾人由歷史中發現了偉大的道德的人格，其能力，品格與行為皆能影響人，以獲得同樣的蘊蓄於人類生活中的神聖經驗。下自為國難而犧牲的英雄，上至為最高公義以捨身的基督，皆能使人由彼等之人格，獲得神聖的經驗。在此各種偉大的行為中，人能尋見有可崇拜的、實在的、與吾人有親屬關係的神聖者。照樣，一部聖經，能使人回顧宗教已往的歷史令人在精神上與崇高偉大的人物相接觸，亦可為人對於上帝的經驗之社會的媒介。已往或現在。人在社會中，每逢發現道德秩序，發生效力之時，或人與同志合作促進此道德秩序的效用之時，亦即感覺此種神聖經驗。例如基督化的世紀雜誌(The Christian Century)主筆莫利遜(C. L. Morrison)當非戰公約在巴黎簽字之時所得的經驗，莫氏本為最先提倡非戰運動團體中之一位，時常作文字上的宣傳，以迄於成，迨該公約在政治上已達成功之時，莫氏亦被請在場，親見各國代表同用一枝筆簽訂此約，深深受感，覺得在大同世界，道德進步的大事中，實有上帝之工作及同在。

在個人靈魂中經驗上帝

第三種上帝經驗之發生區域，爲個人之內部生活——即個人之靈魂。但此非謂吾人之經驗在某時能與社會或自然有絕對的分離，因人由各方面所得之經驗是互相攙和，互相交感的。不過亦有某種經驗，按其意義確是屬個人的，惟因其屬個人的，始有意義。

祈禱或私人崇拜，是個人內部尋求上帝之最通常的方法。祈禱常易流爲主觀的，但若愈能趨近崇拜之客觀的一端，則由其對於對象之靜觀默思，所得之上帝經驗，愈覺近乎實際。因而祈禱終爲超越自我之最有效的方法。於是上帝觀念在上帝經驗中自然顯其效用，因在靜觀默思之時，吾人須將對於上帝的思想充滿心中，並完全以愛及熱誠將自己奉獻於其所禱祝之對象。設人對於上帝之『意象』，與人生命所依賴的眞體，有其實的符合處，則由祈禱所獲得之經驗，必具客觀性的意義與表徵。於是吾人可稱此爲一種對於上帝的經驗。

在個人靈魂的範圍之內，其最活躍，最可信，而又能創發信仰的經驗，即吾人所稱

之神祕家的神聖經驗。雖此等人之經驗，或有若干關於幻想的性質，亦有若干受其觀念及理論之支配，但吾人對於其中之基本事實，卽彼等感覺與神聖者在內部有直接的交往，則不能有眞實懷疑的理由。此種經驗，在個人方面或宗教團體方面，確爲信上帝之最後的根據。

關於神祕經驗之性質，應另作詳細之論述，茲因其與目前之研究有相當關係，故不能不稍微涉及之。所謂之神祕經驗，吾人稱爲對於上帝之同在的『直觀』卽可，其強度及方式因人而異。具有強度神祕經驗之人，其『上帝同在』的感覺，甚爲強烈，以至於出而爲『異象』(Vision)的方式。如以賽亞在聖殿中所見之耶和華的形象，卽強度的神祕經驗之最好例證(以賽亞書第六章)。此種神祕經驗，人多解爲上帝同在的『感覺』，但以吾人觀之，似不止爲一種純粹的感覺而已。其中尙有他種原素，其他原素，在全部直觀中與感覺的原素相結合，遂使有此經驗之人，更覺得眞確有力。至於另一種比較溫和的神祕宗教經驗，則爲較普通的經驗，惟亦具上帝在個人內部生活中之直觀的性質。

對於此種經驗之觀念的內容，雖須加以考察與證明，但此種事實之本身，是完全屬乎可經驗的，爲人精力，眼光，及道德的勇敢之新的來源。此種新的來源，是平凡的自我所不能企及者。

基督教的上帝經驗，自希伯來先知時代以迄於今，逐漸與道德的行爲相結合。賴曼教授在其近代生活中之上帝經驗(The Experience of God in Modern Life, by E. W. Lyman)書內，曾詳論之，彼謂：『近代人感覺或信上帝爲內部生活之當前事實，其程度以人內部所發動，所維持之創造的道德精力之多寡爲比例。上帝同在之表徵，是道德的更新，即在道德的灼見及能力上有新的增加，此即生生不息的道德生活』。並且愈當吾人投身於某種工作，以謀發展別人的人格之時，則愈覺吾人之生活最真實，最豐富，又最能作道德的創造。人在此時即感覺有神聖者在內部推動其工作，並感覺此所經驗者即爲上帝。

寇亦主張吾人對於價值的經驗爲對於神聖者的感覺之來源。倘此評判不錯，則吾人可謂在最高價值之經驗中（在此經驗中，人有道德的創作，並經驗到人類關係中最高的

愛），吾人的確有對於上帝之經驗。吾人所感覺之最實在最神聖者，實際上即有此種品質，且此種品質，亦以其對於生活及社會之效果，自證其實在。惟此處吾人已應用哲學的推理，越出心理學的研究範圍矣。

由此可見使吾人卑微及興奮的上帝經驗，乃發自三種重要區域，即自然界，人類社會(包括歷史在內)，與個人靈魂。吾人又可見此三者大略與神學之上帝教義——『父』，『道』及『聖靈』相當。此種教義即為宗教經驗之解釋，但解釋之基礎則須於上述之可經驗的事實中尋求之。究竟此等經驗係對於一位神聖者之經驗，抑對於若干神聖者之經驗，經驗之本身不能顯示，必有待於思想的解釋。

上帝經驗之分析

吾人既對於上帝經驗之來源及性質，作過相當的分析，今更探究其結構如何。吾人適已言及有神祕經驗者在其內心具有對於上帝之直觀。由感覺及實效言之，神祕者乃會見過上帝。如此，似應謂任何有意識的上帝經驗，必憑藉一種對於上帝的『知覺』（Perception），否則吾人將不自知所經驗者即為神聖者。但知覺

上帝之公律，是否與知覺平常的物體之公律相同？初視之似乎不能，且在神秘的經驗中，亦有幾等超乎平常的知覺。但衞明教授則主張同樣公律之適用（衞氏書宗教對於眞理的爭求 The Wrestle of Religion with Truth, by H. N. Wieman 第四章），彼謂人對於上帝的知覺，亦如一切其他知覺之有感官的基礎（Sensory basis），此固爲可奇之論，惟欲明瞭衞氏此種說法之意義，則須一考彼對於上帝所下之最低限度的定義。（宗教對於眞理之爭求五十九頁見王傳之譯述之宗教與人生一〇五頁）。彼謂『上帝乃宇宙中之扶持人類生活者，在人類與之有相當適應之時，即能給人類生活以最高的福善』。衞氏在其書內又嘗謂：『上帝是足以引起人類之最高奉獻的對象』。彼近來對於上帝的精義所立之界說即多依據第二種思路，自上帝與價值的關係入手，以申明上帝之爲何。在馬肯他所主編之宗教的實在論第六章（D. Macintosh, Religious Realism Ch. VI.）『上帝與價值』之論文中衞氏云：『上帝是（在宇宙中）維持促進並形成最高價值之構造』。更進而解釋云：『此種有最高價值的構造，以其關乎存在界中之程度而論，可稱之爲一

種程序；但此事實遠超乎存在界而推延於可能界」，吾人不問衛氏思想之變遷如何，其前後一切的著作，皆爲力求對於上帝之最嚴格的定義，使上帝之存在，不再爲可辯論的問題，乃爲必須承認的事物。衛氏之定義雖有變遷，但自心理學方面言之，彼對於感官的因素與對於上帝之知覺的關係，尙無更易。如上帝是一種不容疑義之經驗的事實，則上帝是能與人之感官相接觸，並可藉感官經驗以『知覺』(Perceire)的對象矣。不過只有此種感官的經驗，似不能保證吾人必能知覺上帝，因知覺尙須依賴別種原素，而以某幾種習慣的積聚爲尤要。此處有一最簡單之例證，卽人對於銅元之知覺。若只有各種感官的經驗如光、色、撫摩、輕重，仍不足使人知其爲銅元；此外更須使用銅元之習慣，對於錢幣的社會慣例，以及價值觀念等，綜合此各種原素，始能成爲知覺，知此圓而紅的金屬對象爲一銅元。吾人欲知覺各種事物，必先積聚若干相當的行爲及解釋的習慣。如曾經相當的學習，例如地爲圓形的表徵（如自高處望海中之船，其來也，先見船桅，後見船身；其去也，先沒船身，後沒船桅）。與吾人之感官相接觸時，可因以知覺地球

之圓形。只有有深造之科學家，始能藉感官知覺電子的存在及性質。『吾人亦須如此藉感官的經驗以知覺上帝。吾人所經歷之各種事實，在有訓練的觀察者之目中，即能顯示上帝之同在及性格』。使有知覺上帝之相當的習慣，則能知覺上帝與知覺電子、樹木、或太陽的重量相同。此等習慣在人類的宗教經驗中曾經發現，亦被證實。當耶穌說：『淸心的人必得見上帝』，卽言此等習慣之最重要者。約翰述其另一種重要的習慣，謂：『愛弟兄就是愛那未曾看見過的上帝』。不過只此個人所有之道德習慣尙不爲足，亦需社會發展的歷程，在此歷程中，科學、藝術、道德與社會組織，皆有相當的功用，使人對於宇宙中扶持而又完成人類生活的基本事實——上帝——的知覺，方能更爲圓滿正確。

概念之功用

卽最簡單的感官經驗及反應習慣，亦需概念的理解，始能造成經驗的意義，知覺對象的性質。吾人之知覺，是隨概念的充分性而增進的，吾人之概念，又賴造成新習慣控制其他習慣之發展的習慣，以繼續修正之。此處卽顯明人之

上帝觀念與信念對於上帝經驗之深微的影響。吾人所採納霍爾教所界說之上帝經驗，以『神聖』等形容辭爲特徵，卽證明其中連帶着一種確定的意義。由此可知，人之上帝觀念，自初卽與形成上帝經驗有關。基督教的上帝經驗，乃以前的上帝觀念，經過長久歷史的修正、擴充、及靈性化；大半記載在聖經的文學中。但此概念，在近代人間之長成，又有已往兩千年之道德的、靈性的、及哲學的歷史爲其背後的基礎，此卽『上帝』一名詞，在近代基督教經驗中之社會的及精神的背景。但人不能謂在一位成年基督徒之經驗中，眞能實現此一切的或相當程度的基礎與背景中之意義，彼之上帝觀或爲極不完全的觀念。吾人由此可以指出上帝觀念對於上帝經驗之影響。（一）此種觀念可以作爲一種方法，以領導個人探求上帝之豐富的意義，在別人的經驗中，或已實現，或未實現，然確實包含較多經驗之可能。若個人之上帝觀念，較其實際的上帝經驗爲大，同時又以實驗的態度來應用此觀念，則觀念能推廣經驗之範圍。若不能作實驗的應用，則觀念雖有經驗之可能性，但非眞的經驗。（二）上帝觀念對於上帝經驗之第二種影響，卽使經驗

成爲固定的方式。或其觀念的性質，不能引起人之實驗態度，以求經驗之推廣。個人嘗因受全部上帝概念中之某幾種觀念的裁制，竟使他種有生機的觀念不生效力。於是經驗落於常軌，除非有極強烈情緒的迫力，促之出此常軌，卽極不易有任何發展。如此，觀念似能壓制或阻塞人對於上帝之經驗。且由實際言之，概念常較經驗有淸楚的範圍，故常遺漏直接經驗內容之豐富性，因此，神祕家往往不能充分的說明其上帝經驗之意義，其所感覺者，較概念之所能表示者豐富多多矣。

吾人討論概念與上帝經驗之關係，應指出最眞實的基督教的上帝觀，對此問題之優點。因其主要觀念，原是能生長，能擴展而又能吸收經驗之新意義的。此種情形，尤以在『父』、『愛』、『靈』等名詞中見之，因此等名詞，有兩個優點：(一)此等觀念之內容乃來自實際的經驗，有淸楚的意義；(二)其含義有流動性，無固定的範圍之廣。

上帝概念發展之原則

此等概念的發展，與人其他經驗之關係方面，是按照『相宜性的公律』(The Law of Congruity)而進行的。凡與已有之經驗相宜者，卽覺其爲

眞實；其與經驗無關者，則爲虛假，此乃理性判斷的作用。相宜性的公律，可用於上帝經驗之觀念方面的繼續改造。在吾等甚有思想之人，此等概念，必須與吾人之最優的知識及經驗，有理性上的符合，更須與吾人之最優的道德經驗，有道德上的呼應。凡最能適合此種條件之關乎上帝的思想，即視爲最眞實，並最能爲神聖經驗中之有效的分子。但上帝觀之發展，另有其實用的方面，此與觀念之內含與實在性有關，各種觀念俱以經驗爲來源，宗教既然根本是努力和實際性的，則上帝觀之形成，大都由於人發現上帝如何應付人之生活需要而來。因此人對於神的認識，至少有一部分是由於神對於人的作爲，此乃阿米斯（Ames）一流人物所主張『神之爲何，乃在乎人之如何應用』的眞理之所在。但若以此種說法有全部的眞理，則大爲錯謬。因自心理方面言之，上帝決非僅爲我所能利用以達到自己目的之事物，乃有對於超然實體之直觀。在實用的功能和效驗之後，惟神觀之實用方面，與對於上帝觀實在性之感覺，亦有極大關係。上帝觀之能否爲人接觸實體的媒介，確在其應付人生需要之效率，果能應付人生之需要，則此等觀念即

有經驗的價值。

信心的內容之分析

以上的研究，在信心與上帝經驗之關係中，注重信念的功能，不外信心之內含和此觀念在社會中幷人心中發展之程序。但人對於上帝之信心另有與經驗有關的方面，因信心不僅是觀念，乃是心境。自心理學言之，信心是人在心中持守一種觀念，帶有確定性的強固感覺。赫克門稱信心爲『對某人對某種事物，或某種境遇，抱有信託信任信靠的一種心境，視爲眞實而可完全信賴的一種內部的感覺』。（赫克門書四三九頁）。

由此可見信心乃包含全部意識的程序，不純屬理智，亦含有情感和意志(Volition)的分子。吾人對於上帝的信念，一如其他信念，乃一種心組，或心理的系統，其中連帶着許多有力的情感原素。使信心有強固或活躍性者，即所連帶之情緒的成分。此種成分，代表許多事體，例如個人與其所在團體之宗教遺傳的和諧；在危難中因內部能力之補充所生的感戴，向高大不可思議之奧祕求助時，所得之安慰與扶持，因遵從良心之較

高的呼聲所得的滿意。與篤信上帝之親友相處時，從團契中所得之親愛與快樂等等意味，皆屬此種情緒的成分，綜合起來，即成爲確信的直覺，使此種種情感成爲心境之整體。倘有人攻擊其信念，或與人作關乎信念的辯論之時，其情緒分子之強烈立即出現，以致不能平心靜氣地與人理論；更因有許多強固情緒的關聯，不能輕易立時改造其信念。常至無理可說時，即直訴其確實如是感覺，此等語句，即爲信念握持情緒之證據。但在另一種情形之下，亦能表示對於事物之相宜的綜合的直觀，其中包含若干理智和道德判斷之分子。此種確實信賴的感覺，顯然根據人之經驗。對於上帝的信念之『信』字，所代表之品質，是由於經驗，在初步或爲對於他人經驗之部分的信任，後來至少部分的有其自己的經驗之證明。吾人之信念苟非根據此種經驗，即不是得人之認定，而易流爲設想或假定。

信念之『意欲的』(Conational)或『意志的』(Volitional)方面，在『信仰』(Faith)的術語中所表現者更爲圓滿。因『信仰』一名詞是代表人對於其所信的對象之全部的態度和

反應。在根本上，信念中有屬乎個人選擇或愛好的部分。但吾人深知意志是自我全部行動之生活的南針，故此，意志亦可規定人對於操縱人類命運之神之信與不信。在某種同一情形之中，有人覺得上帝之運用，又有人不覺上帝之妙用。舊約之約伯不論所受之痛苦，與當日傳統的神觀有何矛盾，決不放棄其信仰，並申述云：『縱他殺我，我還要信靠他。』(舊譯約伯記十三15)，此即信的意志之表現。但亦有許多事例，顯爲不信的意志，此輩以『不信』爲其所採納之生活方針。由此可見『信的意志』(The will to believe.)乃是決定信仰能否作經驗上帝的工具，並爲對於更進一步的較廣的上帝經驗之可能的關鍵。

『信的意志』一語，乃詹姆士在其著名之論文中所闡明者。該文是爲辯護『信的意志』在哲學上的價值而作的。在人對於宗教信仰問題，雙方理由平衡而不能判斷之時，又因其關係重要，個人必以意志的選擇以輔助信的理由。但此並非辯護違反理性的信念，僅爲指明，在應付生活之緊要關頭，理性無法判斷時所當用之工具。彼之主張是否得當，不在吾人研究範圍之內，但『信的意志』之心理方面的效能，確爲一種可觀察

之事實。信念之發生，嘗起於某人對於信仰之慾望，又藉意志之規律的動作以培養發達之，於是真正信念之形成乃爲可能之事。靠信心治病的團體和學派皆利用此種方法。佈道家爲人培植對於上帝之信念，亦常用此種方法，先設法啓發懷疑者之信仰的慾望，以戰勝其『信上帝爲不可能而無用』的感覺。倘懷疑者已誠心傾向上帝而仍不能信時，則信的意志卽可作一種工具，開始一種有系統有規律的動作；如祈禱的實驗，對於經驗的解釋，道德的動作，遂逐漸加增和建設其對於上帝之信念。苟該人在兒童時期毫無信仰的心組，或宗教情操所連帶之理智以外的滿意，使之與團體宗教的遺傳相聯繫，則佈道家只圖激發此種信的意志，以恢復或建立其上帝的信念，實爲極難之事。

總而言之，對於上帝的信念與對於上帝的經驗，是有互相關係的。信念和經驗互相效用，互相藉賴，互相維繫，互相促進。信念必賴經驗之證實以保全其實在性。擴大的經驗亦賴有堅固系統的信念，以維繫其在躊躇、抑鬱、軟弱、枯燥的經驗中之宗教態度和習慣。如是方能有一致的活潑的宗教生活。

第二章 崇拜的經驗

名辭之劃定

本段前四章所討論之題目皆有密切的關係，如上帝經驗、崇拜、祈禱及神秘經驗四者，在若干論料上是互相銜接彼此貫通者。雖然如此，吾人仍須承認在每種經驗中各有其特殊的意義，不容混合者。玆爲給崇拜以確定的意義，吾人應在研究上愼重從事，一方面須避免其限制過於狹隘，徒使爲吾人日常所最熟習之崇拜，另一方面須避免含意過泛，以致與普通的宗教經驗相混。對於寬泛的危險，有兩種自然的保障。其一，就個人經驗說，成年的基督徒，必能察覺在普通的宗教生活範圍之內，崇拜實佔有確定重要的位置。其二，依宗教之社會歷史，及目前有組織的基督教在社會所佔之地位而論，團體崇拜之舉行，實爲教會極顯著而特殊之職能。教會已往在社會上雖曾作過幾許事業，但吾人不能不承認近來已有他種社會組織。受了宗教對於文明生活所貢獻之動機及理想之鼓勵，亦從事教會一向所作之種種事業。惟在基督教會或他

種宗教中對於神聖者所作一定時間之崇拜，則尚未見有何種社會團體之仿行。姑無論以宗教爲一種社會歷史的現象，或爲一種個人的經驗，而其特徵却爲崇拜，此乃不容疑議者。

團體崇拜作究之規範

討論至此，吾人所欲提議之宗教崇拜的特殊意義和特殊經驗的範圍幾指定其卽爲團體的崇拜。吾人雖尙不欲下一嚴格的崇拜定義，但當指明，若只限崇拜於社團崇拜的方式，恐與宗教經驗的事實不合。因崇拜究屬個人和靈性的動作。決非盲從的或烏合的行動，卞懿嘉（燕京諸教授宗教論文集論崇拜六十四頁以下）曾稱崇拜爲對於上帝之『自決而有意的奉獻』（六十九頁）。在此文內，卞氏要引人注意崇拜名詞之廣義的包含，並善行之爲崇拜的可能。意謂在普通情形之下，因善意或道德的理由，所行之善事，果係有意的完全爲榮耀上帝而行，卽確爲崇拜之事，此論至爲切當。卞氏注重崇拜之廣義的內含，以求保全宗教崇拜所應有之實在和自由性。吾人雖容納其意見，仍不妨認淸關於崇拜的問題，無論自心理學方面或實際方面言之，皆以公

衆崇拜在宗教和生活上之功能，爲討論之中心，且此亦即卞氏在下文所欲申明不容人忽視者，並欲吾人對於此事作相當的思想和受相當的訓練。因此吾人雖承認最高程度的服務及道德行爲，與崇拜有一種內部的聯結性，但不當抹殺言詞上之有價值的區別，人與上帝在社會的道德工作上，同工合作，固能給人對於上帝之極豐富的經驗，但決不可即稱之爲崇拜的經驗，以免名詞之淆亂。

再者，吾人亦當承認，個人亦可單獨的或離開崇拜場所而作僻靜的崇拜；由吾人觀之，此種非社團的崇拜，或爲最能形成其生活而又最啓示效能的崇拜經驗。因此，在崇拜中有私人的崇拜和公衆的崇拜，正和在祈禱中有私人的祈禱和公衆的祈禱。惟祈禱宜以私人的祈禱爲代表，而崇拜則宜以社團的或公衆的崇拜爲代表。故吾人所期望者，乃求能在社團的或有組織的宗教崇拜中，尋得崇拜之心理的原理及特性。蓋私人祈禱，或私人崇拜之理想精神及動作，多隨其所屬之社團的宗教崇拜的方式，乃極重要而又極自然之事。衛明將私人崇拜（即個人靈修）與私人祈禱在實際上看爲一事，由較高又較爲

理想的平面上來說，固可作如是觀。惟吾人以崇拜是具有特殊意義的，與祈禱所有者不必完全相同，對於此點，在將來的研究中自當了然。爲目前計，若能將滿有崇拜性之祈禱，與毫無崇拜性之祈禱相比較，察其異點，則吾人之意見必甚清晰。

吾人既已標立社團的崇拜，爲研究之規範，更應防備將崇拜之含義，限於人所習知之崇拜方式，因此在未曾用何定義以界說崇拜之意義以先，請觀察基督教中最顯著的幾種崇拜方式。

基督教崇拜之三個樣式

玆取蒲拉特所舉之三種教派，即羅馬教、更正宗、及公誼會之崇拜爲例。此例雖只限於基督教的範圍，然亦足以見到崇拜方法及意義差別之程度。

若一位更正宗教徒進入羅馬教之教堂，參加其崇拜典禮，將見自始至終無一演講者，只用古語舉行一種冗長而帶有若干象徵與跪拜的禮儀。禮儀行至最隆重時，則將聖餐高舉，重演基督獻身上帝之事，此時羅馬教人，告以聖餐中所用之餅與酒卽眞變爲基

督之肉及血矣。此實與更正宗教徒素來對於聖餐之觀念大不相同。在此種崇拜之舉行中，每件事項皆代崇拜者而作，非由崇拜者或藉崇拜者而作。但羅馬教能；謂凡參加此項禮儀領受聖餐之人，無論是否明瞭聖餐之意義，皆能分享其中之利益。因聖餐禮本身，即能為人造成合宜之神聖恩賜故也。在崇拜之舉行中，衆人實際所擔任的部分甚少，彼等似僅為旁觀者，在旁觀看隆重的表演而已，惟在羅馬教徒看來，此即意義最深之崇拜時間。

反之，若一位羅馬教徒進入更正宗的教堂中，即極難見其中有自己所承認之崇拜動作及事物，教堂中既無祭壇以置聖餐之酒餅，亦無燭光與祭司所穿之寬長鮮豔的禮服。講臺常居於堂之中央，主領崇拜之人，不向祭壇却向衆人說話。不論其講經之如何，即其祈禱亦似說與人聽而非對神說話，平時亦不用莊重的儀式的傳統的語句，古人的威權，和歷代應用帶有神聖意味的禱文，却由牧師自己，隨時按感情祈求感謝。參加崇拜的衆人，可坐可立，而屈膝跪拜者甚少。在此種教堂中，羅馬教徒雖亦承認牧師，及若

干教友之舉動爲祈禱，但其中並無任何事物能與彼所明瞭之崇拜的意義相當。然由虔誠之更正宗信徒視之，惟如此始爲崇拜上帝，反以羅馬教堂中念經式之拉丁禱文，燃燭，與拜聖像無崇拜之實在性。

如再令羅馬教徒或更正宗教徒參觀公誼會之會堂，則此處更無羅馬教徒或更正宗教徒所熟習之崇拜動作。在羅馬教徒看來，更正宗的教堂甚爲冷靜無味，在平常的更正宗教徒看來，公誼會之會堂亦爲冷靜無味。在公誼會中既無音樂和美術之裝飾，又無崇拜時所用之秩序，衆人進入會堂先靜候『聖靈之感動』。俾可善用其時間而作有效力之發言。故此會中之重要特點即崇拜時之長時間的靜坐及默想，以求聖靈之感動和指導。彼等聚會時完全無預請之主講者。亦無預定之講演，只有覺得聖靈感動之人，起立向衆人演說。發言者，不論其在教會中之地位，縱全會無人發言亦不爲怪。但在公誼會徒視之此外再無他種聚會能爲眞的崇拜。

以上所舉的三種崇拜方式，實際上皆能供給基督教徒崇拜之經驗。介乎此三者之間，又有若干不同的崇拜方式，尤以聖公會之崇拜，是介乎羅馬教與更正宗之間的，即在聖公會之範圍內，亦有高教派低教派之別，高教派之崇拜儀式及主義，近乎羅馬教，而低教派者則近乎更正宗。

崇拜之精華

關於崇拜方式之觀察，應再擴展其範圍，將其他當代宗教中所見之崇拜，如回教之『淸眞寺』佛教之寺院等所舉行者，一一包羅，俾吾人更能領略崇拜之經驗。崇拜之方式雖各不同，然其中皆有一恆久不變之原素，即『藉以感覺我與神有特殊關係之行爲』。吾人所恃以區別崇拜與普通宗教經驗者，乃崇拜能使宗教經驗集於焦點之事實。如赫克門（Hickman）謂在崇拜之極短的時間，乃日常的宗教經驗達於『高度的緊張點』之時機（見赫氏著宗教心理學概論三四七面），『無論何種動作，凡能使宗教生活達於緊張之焦點者，皆有崇拜之性質』。吾人非謂每次崇拜之舉行皆能當此測驗，且此種緊張情形，亦可來自宗教聚會之時間以外。但大體言之，惟崇拜的聚會確能供給崇拜者，依照習慣及聯想公律以較爲充分的機會。

近來學者已根據崇拜心理學之觀點，將崇拜動作分成數種，頗有意義。如寇氏以崇拜為團體經驗，分為僧侶崇拜與深思崇拜兩類以研究之。前者以僧侶和其所行之禮儀為中心。僧侶之動作，所以發生效力，非在僧侶之品格，而在其代表神所有之威權，此種崇拜之第一要素，是個人消沒於團體之全部動作中，此種動作因僧侶及聖禮而有功能」（見寇宗教心理學第八章）。至於深思崇拜之原理，是用各種方法以激起個人之內部生活，更以人與神可有直接之交通。崇拜禮儀之功效不在權威，而在其能成為個人宗教感情與選擇之真正自發的表現，故其喚起理智及意志的力量，實較喚起情緒的作用為強。吾人由此可認明寇氏是以心理的術語描述現行的羅馬教的及更正宗之崇拜。

蒲氏之客觀主觀崇拜的分析

此外更有助益之論著，見於蒲拉特（Pratt）所作之「客觀的崇拜與主觀的崇拜」章中。蒲氏能在實際的崇拜團體中，提出更清晰的主要心理，實為可貴。唯此處用作區別之原則，不是社團的方式。乃參加崇拜之個人的心理態度。蒲氏卽根據此原則以研究崇拜之全部問題，結果甚為圓滿。如將崇拜之兩種相反的態度

——客觀的與主觀的——應用於上述各種崇拜之事例上，則其意義更為明顯。羅馬教之崇拜乃完全為客觀態度者。其教堂之建築卽此原則之化身，蓋其建築教堂之整個用意，乃為上帝預備居所，在大的教堂中常以透花之石壁，將神父、詠詩班、與會衆隔離，在此種教堂內崇拜之各項禮儀為歸大榮耀於上帝而舉行。崇拜時之祈禱及歌奏亦為上達於上帝，其蠟燭亦為上帝或聖徒而燃灼，卽教堂之華美宏壯亦能適合上帝之居住，而上帝卽降臨於祭壇上之聖餐中。如此，則崇拜之人，是否聽見或明曉崇拜之內容，可不必問矣。因彼等深知崇拜是為上帝而作，上帝亦能聽見。此種上帝與彼等同在是客觀的事實之信念，使之對於上帝發生極端恭敬的心理。古代帝王之祭天，及回教徒在淸眞寺內之『拜主』，均可完全見出崇拜中的客觀態度。故自心理學方面言之，此種崇拜之重要點，乃當人不注意於崇拜者所受主觀的影響之時，而最深的主觀效果，反藉客觀的崇拜，成功於崇拜者之心靈中。蒲拉特謂：『羅馬教徒以為最宜於祈禱之所在，卽正當誦讀聖餐禮文之教堂。此種禮文能使彼深深覺悟上帝與人類生活相切近。因此，離教堂後，卽

靈性的重新振刷。」（蒲拉特宗教意識二二九面）。

前節所述更正宗的崇拜例雖甚簡略，然足證明主觀的原則在更正宗的崇拜觀念中之深澈。在其他宗教中，則以佛教之崇拜的主觀性爲最甚。現代更正宗之教堂建築無不注意於崇拜禮儀對於崇拜者所生主觀的影響。堂內設備之座位，皆求教徒便於聞見崇拜禮儀之進行。祈禱時亦與演講時相同，以高聲陳說，並作相當之預備，以求領導會衆，且藉以刺激會衆之宗教的感情及思想。牧師對於崇拜之秩序亦加意計劃，使其影響會衆之感情及態度。即使堂內闢有屬乎客觀之崇拜儀式或設備，其目的亦不過欲使崇拜禮儀有趣味，使其更爲美術化而已。至今更正宗信徒中傾向客觀崇拜的原則之人，仍不能去其崇拜中之主觀的觀點，而其最顯明者莫如詠詩班所作之音樂，及視爲崇拜中心之演講。蓋詠詩班所作之音樂，顯然是爲聽衆而作的。至於演講之目的有三；加增或改正聽衆之信仰；培養聽衆之宗教情操，激發、鼓勵、領導聽衆之道德的堅信及情緒。」（蒲拉特宗教意識三〇三面）至於共同讀經與共同唱詩又能對於個人之信仰及感情加增

一種社會的勢力。不過更正宗教徒之崇拜，在恭敬上帝并感覺與上帝接近之成功上，則甚不可靠。平心而論，更正宗教徒之崇拜，較羅馬教徒之崇拜，在此功能上，不能不略遜一籌。蓋主觀的崇拜原則，若愈作有意識之應用，則必愈形失敗，因有知識之人，一旦覺得有人為要造成『宗教的心緒』（Religious mood）而操縱彼之情感，則全部工作將被視為騙術矣。

討論至此，則崇拜問題已具體揭露。崇拜之客觀意義是立基於特種的信心之上，即信上帝是在一種特別的意義之中與人同在，吾人之崇拜亦為彼而作。客觀式之崇拜，對於傾向權威的或神秘的宗教者，尤有功效。反而言之，對於重理性的與倫理的宗教之人，則將失敗。蓋重理性與倫理之人，以崇拜之多能容納或培植個人判斷力、創發力、并對於信條儀式之批評力者為滿意。宗教思想之增厚，並個人與團體之道德努力的激發與指導，多得自主觀原則的崇拜中，為得上述之結果，演講是特別常用之工具。惟在此種崇拜中，人常忽略崇拜之特殊的價值。

二原則調和之可能

但吾人不當判定此二原則——主觀的與客觀的，爲絕對不相容者。果如此，則崇拜問題，將不能達到解決的地步。只有任各宗教團體各行其是，任更正宗之崇拜，漸失其意味。任羅馬教徒之崇拜蔽塞個人之思想及判斷。事實上更正宗之崇拜，亦能包含發生有效的崇拜之客觀心緒，更正宗之先祖較其近代子孫的崇拜，實多含客觀的原則。若將前代所用之詩歌與現代所用者相比較，則見前代所用者大部分爲有客觀心理之詩歌。凡詩歌之能轉移吾人思想完全與自我脫離而集中於上帝者，最能在崇拜中有助於人；凡祈禱之能注意於宇宙，能在個人或團體中作讚美、奉獻、謝恩、信仰、及親愛的表現，以引人之思想對向上帝者，即爲眞正之客觀崇拜原素，尤以共同誦讀時爲然。蒲拉特謂：如吾人研究更正宗之崇拜禮儀，即見其中留存之主要客觀原素即爲祈禱。據蒲氏看來，此即解決更正宗崇拜問題之着手點。但彼又謂：『崇拜者必須感覺在祈禱中所進行的是一件事實（即與上帝之實在接觸），但此非近代人所曾感覺者』（三〇七面）。吾人不當——大概亦不能——再回復那專求上帝喜悅之崇拜原

素，因該種客觀性在吾人已失眞實性矣。不過，若欲崇拜存在於人間，客觀的原則，實爲吾人所必需者。恭敬與靈交之祈禱，卽爲客觀的崇拜，而且此種崇拜，乃今日有理知之人與前代祖先所同能舉行者。

崇拜所憑藉之四個原則

上段已竭力分別崇拜之性質，今更當探求崇拜經驗所憑藉之主要心理原則。（一）卽所謂『客觀性之原則』（Principle of Objectivity）。此原則能將崇拜，自一切他種宗教動作中，分別出來，因個人所以能有崇拜而願崇拜者，乃因感覺有一較彼自身偉大之事物，一更廣大更高超之實在，與彼自身之存在相接觸。又能爲其理想之化身，並撫育超越其自己之最高理想。惟有一種客觀的實在方能喚起人的崇拜之動作，幷能繼續維持之。蓋人類有一種天性，不願崇拜自己或幻象，而客觀性與實在性兩種感覺又爲互相依賴缺一不可者。每當崇拜內，發生非實在性之感覺，則人必漸失其崇拜之態度，因而亦逐漸停止其崇拜之動作。再者，崇拜中之客觀原則，更能由下述之事實顯明之。卽大多數有宗教性的人，尤以有崇拜的藝術之人與一切有神祕經驗

之人，皆以崇拜經驗本身爲目的。意卽崇拜不是手段用以獲得其他更有價值之經驗，在生活之一切經驗中，崇拜經驗乃有本來價值者，其地位正與友愛、美感、藝術的創造諸經驗之地位相同。惟此種意義並非謂此各種經驗與崇拜經驗是無功用的，或不能產生與世界工作有關的重要效果；不過謂吾人尋求此等經驗乃爲此等經驗之本身而尋求，非爲其結果而尋求也。故崇拜經驗是屬於『目的領域』內者。一切『目的經驗』只有藉客觀的途徑可以達到。主觀的估計與思想，在獲得此種經驗上，不特無所助益，反有礙其成功，吾人喜悅朋友是因朋友本身有可喜悅之處，非因其對我有何利益，我可利用之。倘交結朋友全以我之主觀的利益爲條件，則將永遠不知何爲眞正之友誼矣。

（二）與客觀性的原則，同屬一個眞理而爲其另一方面者是『容受性的原則』(The principle of receptivity)，耶穌所謂『虛心者』能見上帝國，卽此原則之眞義。有人批評基督教的崇拜，以爲對於專制的神聖君王所作之奴隸式的諂媚行爲，然以吾人視之，此種批評甚不適當。因此種謙卑態度，決非宗教所反映之古代專制君權的觀念與行爲之遺

蛻。固然，人類之政治觀念常能影響宗教，此種神學思想常在修正的過程中。但此處所討論者是一種永久的心理原則。崇拜經驗之成功乃有賴於人所抱持之容受的態度。崇拜之時，非爲自我的顯赫，乃爲自我的降服！此卽崇拜之所以有其奇妙可能性與創發的功能之秘訣。崇拜者乃專心發覺上帝之實在能力，道德的卓越，無量的愛，幷其對於宇宙與社會之遠大的意旨。崇拜者來到此等上帝之面前，卽能排除其錯誤的觀點，固定的不良的習慣，執拗的偏見，及意志的懦弱等，在其經驗的自我中所有者。在認罪及請求之時，個人心理卽變爲能受陶鑄的、能生長的、能採用新而優美之價值標準，與判斷標準，更能敞開胸懷，容受來自其所崇拜的上帝之意義及暗示，此時旣已超過日常的自我，而以上帝觀察人類經驗之觀點爲觀點，則對於其自己及社會的生活意義及潛能必獲一種新的見地。凡此皆由崇拜中之容受的基本態度發生出來。（參考衞明博士個人宗教生活的方法第一章）。

（三）第三是『社會性』的原則（The principle of sociality），此原則雖有可用

於基督徒私人崇拜之處，但在吾人所選爲範疇之公衆崇拜中更爲重要的因素。以此原則而論，舉行公衆崇拜之最低限度的意義，卽感覺其同崇拜之同道，乃與吾人有相同之目的、相同之感情、幷相同之信仰者，因此對於各個人能貢獻極大之扶助。此社會性，更能增厚個人對於崇拜之客觀性的感覺，輔助個人超脫僅屬個人的自我，而採納容受性與自省性所必需之態度。社會性的原則之發生效力，或僅在衞明所稱之『集合性的崇拜』（Collective worship）的平面上（參衞明個人宗教生活的方法八七頁），如此，則崇拜卽附隸於羣衆活動的公律之下。所謂集合性的崇拜，意卽在此種崇拜團體中個人化爲烏有，只爲一個團體而已。當崇拜禮儀，到了崇拜者可以參加表演之時際，則此種社會性的原則，可藉羣衆暗示易於奏效。集合性的崇拜雖不能使個人的崇拜經驗達於最高點，但同時確有其提高的效能，因團體能力將變爲個人能力。個人感覺在團體的信仰及理想上落伍之時，彼在集合性的崇拜中，卽能得團體力量之扶持。不過最好的團體崇拜，當成爲『合作性的崇拜』（Co-operative worship）。在合作性的崇拜中，個人不特不消沒

於團體之內，且能藉共同的崇拜動作而受團體之培養鼓勵，達於十分圓滿之個人的實現與發見，例如公誼會信徒聚會時之靜坐，絕非只爲集合性的崇拜動作，亦絕不可只用羣衆心理學以論述之。其中每個人對於最豐富最高超之屬靈的可能，皆有靈敏的感覺，但在崇拜與默思中，又十分感覺此種動作之社會的有機體的合作性。其因聖靈而有之灼見及該會所常題之『開導』（Openings）不只爲自己而來，亦爲他人而來，並能受他人之糾正與補充，故崇拜之社會團結性，能給崇拜一種富有人性的及倫理的意義。

社會性的原則，在多少要用禮儀的崇拜中亦能見其功效。衞明謂：此爲供給人對於宗教經驗作廣博的觀察之機會（見衞明個人宗教生活方法，公衆的禮拜章九十頁）。如應用古代之祈禱文，背誦宗教信條，讀希伯來人之宗教歷史，詩篇之對誦等，皆供給人廣博經驗的觀察，以擴大補充其暫時所有狹小的活躍的經驗，並令人覺得各時代宗教經驗，『聖徒相通』之社會性的連貫。惟在理想合作性的崇拜中，個人宗教經驗所得之充分的社會基礎，並不限制其個性，乃欲爲之貢獻較廣的基礎，藉以與神聖者接近，並與

個人在崇拜中對於神之『實在』的見地和感覺相對照，以互證其爲眞實。

（四）支配崇拜之第四個原則，可稱爲『象徵性』（The principle of symbolism）。吾人採用此名辭之用意，爲要包括與宗教經驗相關的美的經驗。在美的經驗與崇拜經驗中間有若干相關之點，例如審美能自動的感動人心，美乃自外界闖入吾人之內心，告示吾人另個有本來價値之世界，美又能增富吾人之生活。惟衞明謂人之美的經驗有不同的種類。有審美家之美的經驗，只欲欣賞美而不利用之以求更進一步之目的。有藝術家之美的經驗。彼在欣賞之外，更欲藉以創造美的物體，藝術家之美的經驗是更有建設的經驗。此外又有道德家之美的經驗，與藝術家之美的經驗不同，因道德家所用以建造美的資料是人類生活，以求改爲美善之生活。至於宗教家，對於美的程度更爲深微，並能包容一切，因其更與最廣的實體相統一之故。『公衆崇拜之美的功能，乃欲使人感覺有一種實體較人所能夢想之任何事物更豐富，更深遠，更奇妙』（見衞明個人宗教生活一二九頁漢譯本九十九頁）。在道德方面，吾人努力按照現實世界的最高理想去生活，在宗教

方面，吾人努力去發現那另一可能世界的理想，此理想或與現世之理想，完全不同。但並非絕對的超然，因此種理想是可以自現實的世界入手實現的（見衞書原著一三九頁譯本一〇四頁）。

屬於宗教的美的經驗，固可因『自然界』之景象深感人心。惟公衆崇拜是最便於獲得充分意義之美的經驗時機，因在崇拜中，藝術幫助宗教，使人恰在覺到崇拜中社會含義之時獲得美的經驗。宗教藝術，盡力使教堂之建築，堂內之布置及裝飾，共同助成此目的，更藉音樂、禮儀、語言以喚醒人之美的經驗，『使人感覺有一種實體，較人所能夢想之任何事物更豐富，更深遠，更奇妙』。吾所以採用『象徵』一名辭以表示此種原則之故，乃因美必在現象界內有所憑藉而表現之，始能易於欣賞。在現象界內，不論其爲有形之資料，或可聞之聲音，或可見之動作，皆不過爲一種媒介，藉此使美的意義暗示於人，即言語本身亦只是意義的象徵而已。因此，崇拜中之象徵性的原則，亦可用於人所藉與上帝接近之觀念概念及言語上。象徵務須與其所要表現之事物，有部分的眞實

之關係，方能爲象徵。同時更須有其所要暗示之較廣意義，此等較廣之意義是象徵本身之簡單事實所不能包容而溢出其範圍的。必如此象徵始能爲傳達美的媒介。如此，眞的藝術能貢獻許多互相協和互相輔助之象徵，藉此人能作成有效的崇拜，以致不覺有象徵之爲力於其中。依衞明所言，「美的宗教經驗之功能，在保持並恢復吾人之生長的及各種適應的能量！」因美的宗教經驗能引起人之新的衝動並與人新的易塑性，以便形成新的習慣，獲得新的眼界。如此，則此種經驗實有高等創新力，並可供給先知先覺的眼光，作長期工作之指導（見衞明個人宗教生活方法英文一三三面譯本一〇一至二）。不特如此，更能貢獻人眞的上帝經驗，在具體實際的世界中，覺得深奧的豐富，過於任何經驗所能令人覺得者。

崇拜與生活之關係——輪替性的原則

以上所提之各種原則，皆在崇拜經驗內部發生效力，其各個所有之功能，吾人業已陳述。此外有最後之問題尚待討論，此問題即全部的崇拜經驗與生活之其他部分有何關係，并在吾人全部經驗中有何功能。此種關係哈金(Hocking)

在其人類經驗中之上帝意義書中，第二十八章，稱之爲「輪替性的原則」(The principle of alternation) 此種基本靈性的與心理的原則，潛伏於人一切生活活動之中。在實際生活中，人須對於事物作選擇之注意，故對於其所從事之工作，必一一進行，未能同時兼顧數種。人在一個時間內所從事之部分的工作，必視其本身爲有價值而將全部注意力集中之。人欲謀生活之進步，得到實際的成功，必藉一種輪替或將注意力自此點移至另點之互移運動，方能有效。但同時吾人承認任何特殊動作之有價值，並任何暫時目的之所以爲重要，皆因聯屬於一種大的設計之上。換言之，即因其爲我全部生活理想之一部分故也。部分工作之價值，在其與我的「整個觀念」之統一中，如將其由此種聯屬中分出之，則必失其令我所生之興趣，或令我努力之價值矣。心靈與活動之輪替運動既在部分與部分之關係上爲必要的，則在部分與整個體所有之關係上亦同此理而爲必要，有時吾人須藉直觀性的動作，使整體作爲思想之對象，俾可明瞭吾人在各微細部分上之目的爲何，究竟實際工作之意義與價值，胥以吾人對於全部生活之眼光爲基礎也。於是在對於

部分之注意與在意識中，恢復那含有意義與價值之『整個觀念』，二者間必需一種輪替運動。崇拜在生活之全部經濟計劃中之主要功能，即在於此。此種功能，要貢獻若干絕對重要的機會，以恢復『整個』的觀念，俾人獲得對於全部生活之關係、方針、意義、及價值所應有之眼光。且崇拜乃握住我所能懷抱之整個觀念之最大者，即上帝。倘缺少此整個的眼光，則一切在部分工作上所集中之注意與努力必漸成爲不能進行者。此乃一種可以經驗之眞理，吾人從事工作時，如不知工作之整個的意義爲何，則工作必自行失敗，將有精神的疲倦；工作之意義與努力必漸形薄弱而無正確性，末後更將走入動作之錯軌矣。吾人所以失却正確的觀察，失却對於能糾正生活之價值的感覺，並失却對於中心目的之覺悟，即因已失却對於『整體』所有之眼光故也。當此時際，吾人必須回至崇拜，藉着崇拜，人不特恢復已失之眼光，亦恢復已失之自我，因在對於部分作狹隘之注意時，自我亦因而有損，或受摧殘。

惟自反面言之，人亦不能沉湎於崇拜而不從事於實際工作。有人欲無期的延長崇拜

之時間，延長對於上帝及對於生活意義之靜觀默思，以吾人觀之，此與只顧工作而不事崇拜者同歸失敗。最特異之崇拜經驗，爲對於上帝之享受，對於擺在眼前之整個生活意義之『無努力』的欣賞。惟自崇拜所得對於上帝之愛的經驗及眼光，必能轉變成爲雄心，即一種求得完成其自我，並將自崇拜所得之啓示的意義，實現於生活中之欲望。如人滯留於舉行崇拜之處過久。則此種眼光將漸行消失，且其實在性亦將變爲虛假矣。因崇拜眞實的意義，須在其所照耀世界的工作中實現之。如此，輪替的原則又使人回至世界之實際生活，即回至個人的及道德的各方面之努力矣。由此更見崇拜經驗與生活經驗二者之意義與價值，皆在乎遵循此種內部輪替的公律以實現。在工作中所必遇之精神的疲倦（究竟非爲體魄的）能促迫吾人去崇拜，爲欲恢復並進而發現此工作之意義及維持的根本能力。崇拜亦能使人回至工作中，不但因其給人一種新的意義，更因人感覺必須將此種意義作成具體的生活，方能保存長久。工作需要崇拜，動作憑藉眼光；但崇拜亦同樣需要工作，眼光亦必藉動作始得完全。循環不已的輪替運動，都能供給一種相互的

常進的豐富經驗。

徐寶謙先生在宗教論文集『論修養與工作交感的原則』一文中，批評哈金之輪替的原則（The principle of alternation），（卽徐氏所稱之『交互說』）謂該原則不足解釋崇拜在生活上之功能，其所建議之最圓滿者爲交感的原則(The principle of interaction)。亦卽賴曼博士所稱之感通的原則（The principle of interpenetration），徐君之批評，卽謂輪替原則『雖亦頗合理……蓋其所注重者，爲宗教經驗的形式與構造，而交感原則所重者，則爲宗教經驗之意義與精神』。徐君所提出之點，實爲重要，因在已往和現在的宗教中，有一種極普通的趨向，卽由崇拜和工作之輪替運動，往往產生一種不良的結果，乃因人對二者之心緒不同，以致失其互相效用的關係，但吾人所討論者爲基督教的崇拜，基督教的特徵，卽在其爲倫理的宗教，果人之崇拜經驗充分基督化，則其在崇拜中所適應之對象，是耶穌之倫理的上帝，因而實際生活和倫理奮鬪的問題，卽其默想中之基本資料，反之在崇拜中，對於上帝作最良好之適應者，卽先知先覺一流人物，將其由

崇拜所得之對於上帝和神聖的使命之意識，貫徹於其社會工作中，按彼等之經驗，此兩種不同的心緒，却能逐漸溶合。

其實此種結果，並不外哈金對於崇拜功能之了解，因哈氏亦認崇拜所產生者爲先知先覺的人格。因此，吾人一面爲充分發揮崇拜與工作間輪替原則的用意和含意，一面爲使人更徹底了解崇拜在全部生活上之功能，卽以感通的原則（卽徐君所提之交感的原則）來補充輪替的原則，但此種補充對於宗教心理學不如對於宗教哲學之重要，因宗教哲學之任務，是發現並充實宗教的意義，而宗教心理學者只爲敍述宗教之現象，雖然宗教心理學者亦應論及人類宗教經驗之方式，構造和個人對此經驗之意義，故此兩種原則，皆爲人了解崇拜功能所需要者，但以著者觀之，人如欲明了團體崇拜對於全部生活之特殊的功能，輪替的心理原則，更有貢獻，若將崇拜與實際生活及道德奮鬪顯然對立，崇拜卽爲求得全部生活意義的整個觀念之舉動，亦卽衞明所謂『獲得那有關戰略要害的觀點』之時機，藉由崇拜所得之新的眼光，再與生活中具體的問題和工作重新角鬪。

第三章　祈禱之心理學

在崇拜心理學一章中，曾肯定宗教爲社會現象之最特殊最顯著之表現，即崇拜之舉動，但究竟宗教之執行，乃在個人心中，而在此範圍內，其最顯然及中心之事實是祈禱，乃無容疑豫者，如不爲篇幅所限，則可蒐集許多宗教家專門學者之言論，證明彼等對此點完全同意。如德國學者海拉耳在祈禱之序中所作（Freiderich Heiler: Prayer, pub. 1921 出版 1932 英文譯本）。

吾人觀察宗教，無論從歷史、心理學、和實際各方面，都承認祈禱是宗教的精華，是經驗過的人神之關係。施來馬克（Schleiermucher）說得好，宗教生活與祈禱本爲一事。法國著名哲學家賽柏梯爾氏(A. Sabatier)亦有兩句中肯的話『寫一部祈禱的歷史，與寫一部宗教的歷史無異』。又『祈禱是動的宗教，意思說是眞的宗教』。此等言語是形容普通的宗教，若用於基督教成熟的宗教經驗上，更爲恰當。

祈禱與崇拜之關係

崇拜與祈禱二名詞，不少的著作家用之，有同一意義，論及私人崇拜時，尤是如此。如蒲拉特、衞明史來斯（Thouless）等人。伊等如此看法，本有其相當理由；因崇拜與祈禱相關極為密切，並在任何崇拜儀式中，祈禱之地位皆甚重要；但據著者之意見，為研究計，不如將此二名詞加以分辨。赫克門亦如此主張，在其討論祈禱為崇拜之關係問題時，曾發表以下之意見：『在崇拜秩序之內，任何事項，倘真有分於崇拜之功能，則決不能與祈禱之心緒和經驗相違；反之，凡與真誠崇拜有貢獻之事，自能引人入於此種心緒和經驗。倘我們肯說一切的崇拜，皆以祈禱之精神為歸宿——在我看並無何種理由不容我們如此說——這正是我們對崇拜與祈禱之關係加了正確的解說。祈禱之經驗，乃為一切真誠的崇拜所以存在之目的。崇拜是人藉以感覺與神發生特殊關係之一種或多種事項之奉行，祈禱乃是人實現此種關係之經驗。』（赫氏宗教心理學綱要376—7頁）；在上章吾人曾肯定以公共的崇拜為研究之規範，藉以更瞭解崇拜的心理，照樣，私人的祈禱，可貢獻吾人祈禱最純粹心理的方式，並最便於入手研

究祈禱心理學。

祈禱之分類

祈禱在歷史中或在當代的宗教生活中，所顯之方式，極為繁雜，倘吾人提出幾種祈禱的分類，或有助於導人領會其繁雜性及豐富性，同時，亦有益於畫分題目之範圍：(1)自祈禱之方式論之，可見若干相對的類別：如私人或個人的祈禱，及公衆或團體的祈禱，出聲與靜默的祈禱——其實默禱未必完全不用言語，雖無聲音然發音器官却已有其動作。言語之象徵，仍為思想所憑藉——另一方面，常見自動自由之祈禱和成文的禱文兩相比較，更可將祈禱分為『原本的』祈禱，和『援引』或『造作』的祈禱。(2)自祈禱之思想和情緒之內容論之。吾人常將祈禱分為讚美、感謝、認罪、祈求、和種種方式中之交通。此等祈禱不易在一時內見其一種。多是在全部祈禱程序中，有輪替之心緒。(3)自人所注意之中心論之：萊特建議將祈禱分為『惟我性』與『審美性』兩種：前者，係將注意集中於自我的需要和問題上；其倫理價值之高低，隨其所發表之欲望關於物質或道德的利益為定。後者，則將注意集中於崇拜的對象即上

帝，其所有之態度，是拜服、敬畏、恭敬，此種祈禱，易於成爲神祕的祈禱，在神祕的祈禱中，所有之靈交，卽進入極深之程度，感覺自我溶化在絕對之上帝裏面（依著者之意見，不如將注意分爲主觀性和客觀性二者更爲明晰）。（4）自其應用之心理的活動論之：義國普利西在其富蘊學術之祈禱（Mario Puglisi; Prayer, 1929）著作中，根據祈禱所應用之心理的活動，作祈禱的分類。他認祈禱是自我之有生機的衝動及活動之表示，可類別之如下：（1）幸福主義的祈禱（Eudaemonistic prayer）。此種祈禱，發起於人求物質生活之解放及保全之自然的衝動，卽求生存的表示。（2）審美的祈禱（Aesthetic prayer），起自人之情感的生活，卽人類進化，用藝術、詩文、和祈禱、以體會或表現其對於宇宙之美妙的感覺。（3）認知的祈禱（Noetic prayer），是求知最高的實體，而發現其眞理的慾望之表示，在較神祕的狀態中，乃一種對於神的眞理之直觀，而被神光照豁然開朗的感覺。（4）論理的祈禱（Ethical prayer），倘人能體會其所崇拜的對象之倫理性，能在其祈禱中服從倫理的要求，並努力在自己和他人的人格上實現

倫理的效果，則此種祈禱的方式，即清楚的實現。

在基督教的團體中，於祈禱的技術方面，及研究其種類與原則上有貢獻者，首推羅馬教。蓋羅馬教中修道士之理想，以爲個人必須自世界退出，作隱居的生活，方能謂之眞實的宗教生活。在隱居的生活中，個人將全部身心，盡用於宗教的修鍊。因而此等團體，得以集成豐富的禮拜文學，在指導人的祈禱及默思的技術上尤爲擅長。羅馬教之著作者，將祈禱分爲神祕的與平常的兩種，前者，爲上帝賜與聖徒之恩賜，後者，爲普通人所能者。普廉（Poulain）在其所著內部祈禱的恩賜（Graces of Interior Prayer）中，將平常的祈禱分爲四種：一種爲屬於有聲的祈禱，可用教會或個人，所預備之成文；第二種爲默思的祈禱，在此種祈禱中，思想是縈迴於某個確定的題目，惟不以言語表出之；第三爲情感的祈禱，即情緒重於思想的祈禱；第四種爲單一的祈禱，在此種祈禱中以直覺代替理性，注意集中於單一的對象之上，不再有其他想念（見科學世界中祈禱生活，三八——三九面；布樂恩節引）。

多數的更正教徒對於如此詳密分類與描述祈禱步驟之事，莫明其妙。並且，彼所認爲祈禱之極峯，常走入羅馬教以爲理想的宗教經驗之神秘的靜觀默思。關於此點，將在論神秘經驗章，再作較充分之敍述。

何爲祈禱

究竟何爲祈禱？在此種種方式之內，究有何事使之歸一？換言之，何爲祈禱心理之精華？吾人可採納海氏在研究此題目之鉅作中，最後一章所給之答案。海氏言：「祈禱是人求一個更高更豐富更靈敏之生活原本衝動之表顯，不論祈禱之內容如何，不論其屬何種價值，或屬幸福或倫理或純粹宗教之領域，牠總是一個求生活——即更有能力更聖潔更有福之生活——之偉大的願望。」由此可見祈禱之基本的動機和其共同心理之根源。但欲充分瞭解，必須進一步察問，在祈禱者之心內及行爲上，祈禱之意義如何，尤其在一位未曾受學理問題擾亂的簡樸的祈禱人身上，觀察何爲其內心之態度和精神之目的。何爲其祈禱心理經驗所本之理智的假定。海氏關於此點，提出三個構成祈禱經驗內部之原素。（一）對於一個活潑有人格的上帝之信仰。（二）

神與實直接與人同在之信仰。(三)人與其所信與人同在的神之實際性的團契(祈禱35 5—6頁)。彼最後貢獻一個定義作爲結論，『祈禱是有宗教的人與其所認爲有人格的在經驗中與人同在的神，所有之活潑的交通；此種交通即反映人類的社會關係之方式』(祈禱358頁)。海氏如此描述，顯見的是採取了高等宗教——即有人格的有神論之術語。適合於基督徒之祈禱經驗；但亦與原始人之祈禱，有根本上之連續性。若吾人回憶第二段第三章論祈禱之起原，所引蒲氏之語即見其連續性之存在。『……既然假定對於人格化的能力之信念，是出自原始的非人格化的「瑪納」之感覺』，則向此種人格化的能力作直接的訴求，乃十分自然之事。

在未曾對於祈禱作進一步的分析以前，吾人可看人們對於『爲何要祈禱』的問題，所作之答覆。蒲拉特曾用問題表徵求答案的方法，以明曉人何以祈禱之原因，將所得之結果，載於『祈禱與私人崇拜』章中。答案中包含兩種原因，一爲屬外部的，一爲祈禱在個人身上所有之功能。所謂外部的祈禱之最大原因，是兒童受成人的教導及仿效學習

他人所作之祈禱。但到成人時，彼若能繼續祈禱之習慣，則必因彼相信祈禱是有效力的，或有時因爲感覺不得不祈禱。倘有人不信上帝能聽其祈禱，則彼必放棄停止其祈禱。據蒲氏調查影響人中止祈禱之大原因，不外以下三項：(一)不健康或疲憊，(二)有罪的感覺，(三)頹喪及懷疑。

祈禱心理之構造

祈禱中之心理的構造爲何？如自心理歷程之結構的觀點，以答覆此問題，則立時可以發現，祈禱是依照一切思想的普通公律而進行的。吾人之思想，大部分是憑藉語言的象徵。爲要瞭解一種意義，其重要部分爲該意義之發表。個人之內部生活多藉社會的交往以造成，而社會的交往必藉言語而後可。故謝扶雅(原著133)詳細指明個人之思想，特別是精深的思想，是取內部的談話方式而進行的。在未有問題發生之時，思想是獨語的方式，若遇目前或將須解決的問題，則思想之進行，又成爲對談的方式。即在『我』及想像中之『他』中間成爲一種會談或辯論的方式。在會談中，吾人常能爲所想像之『他』擬設一種答辭。祈禱心理之歷程，大半亦爲此種對談的

方式，上帝爲一偉大的『他』。在非宗教性的思想中，此想像的『他』未必比『我』高尙，但在祈禱中，此位『我』欲與之對談的『他』是在我的經驗可能的範圍之內，最高理想之化身（惟少數有神秘天才者之祈禱不用此種方式）。『我』爲我自己所尋求之價値，在此『他』中是眞實的恆久的，我在自己之祈禱中所作者乃欲努力將此等相同的價値及理想實現於我自己身上，並因我能進而以神聖的『他』之立場爲立場，則此等價値及理想，在我的情操及品格上之勢力更爲堅固。在我所祈禱的上帝指導之下，對於我的態度、理想、及行爲、作重新的估價，求得生活之統攝與重組。吾人試想若全依此種分析而論，則祈禱必如寇所言全屬主觀的事體矣。惟此並不足令人有絲毫猶豫，在人日常與朋友的談話中，亦有相同之情形。有幾種屬乎生理的刺激，吾人在內部用言語的意義以作解釋，但如用內省的分析法，我永不能找到此位朋友，所能找到者，僅爲我自己之心景，此種心景，我有時解釋爲我自己的思想，有時解釋爲我朋友的言語與思想。在此種意義中，一切皆爲屬內部的是主觀的。其所以成爲此種現象的原因，乃人對於心理內

含關於其結構的分析法，是有本來的限制。欲超出此種限制，須藉承認此經驗之功能及其對於吾人所有之眞實的意義，以補助此種分析。

暗示

玆再就祈禱之心理學的程序，繼續研究，何爲祈禱所用之特殊工具，成功個人之重新估價，並使之在自我內成爲穩固有勢力者之特殊的工具是『暗示』(Suggestion)。暗示中之要素，據斯他拉司(Stolz)所列舉者共有四種（見Stolz著祈禱心理學第二章）：（一）一種觀念之引入心中，（二）信仰此觀念之實現，（三）此種觀念之自動實現，（四）弛緩、暗示、之歷程是統一的，其中各種步驟，互相出入，不能十分劃淸，但皆有其各自之貢獻。暗示之第一步，大半是使人注意某種觀念，當此觀念入於心意之焦點時，則凡批評的反抗的趨向自然退出。兒童及多情者最易受暗示。惟暗示不止對於某種觀念有注意而已，其中更含着信仰的情況。蓋『如單限於注意之本身，則只爲選擇而已，而信仰則爲個人視觀念爲一種動作而接受之』。如此，則相信得之於心之觀念，是將行表出或已經實現的，實爲暗示中之基本原素。信仰在暗示中之功能，是

開發一個潛意識的歷程，並給此歷程以方向。第三步為觀念藉人格之自動性的歷程所有之『自行表現』(Self-expression)。凡已懷於心中之任何觀念，皆有自行表現之趨向。惟其過程是大半屬於潛意識的。蓋因任何觀念之顯於心之焦點之時，必與心意生活之更廣闊的領域(自然不能顯於意識的注意中)，發生多數的關聯，欲使某種觀念成為實現者，須使之與種種動作的趨向發生聯絡，而此種種趨向，不但須使之發動，能使某種特殊觀念成為實現者，更須與以相當時間使其得以自行整理適應，然後方能成為有組織的有功效的反應，究竟一個觀念，不過只是一個提示，或一種引線而已。而真正工作，則為人格中有動作之生力所促成。試引斯氏之言，彼謂『注意是選擇的作用，能決定何種觀念是應接受於心意之焦點者。信仰作期望的號召，促進潛意識的活動。潛意識的結果，是藉意志與生機力之相互的作用以創成的』。時間亦為暗示中之一要素，因雖有幾種暗示，其所憑藉之機械是完備待用能立時得到反應。但另有別種暗示，須待相當的醞釀，方能構成所要的反應。第四步是包含努力與弛緩。當由暗示所得之觀念，在意識閾將成

為實現之時，有意的努力須暫停止，為之開出現的途徑。例如：努力記憶人名或地名，若不作一時之弛緩雖努力亦無益，若作一時之弛緩，則所想之名，即自行呈現於心中。

自心理學視之，無論『社會的暗示』或『自暗示』，其程序並無差異，不過『自暗示』中，暗示乃由自己開啟者耳，縱為社會的暗示，亦須得自己之贊助，方能成為有效的接受。暗示可為積極的，亦可為消極的，惟積極的暗示，更易發生效力，因其為一種開啟動作的發號，却非抑制動作者。暗示治病之南習學派（The Nancy School）以積極的暗示為其工作之規則。所謂消極的暗示，例如：『我非臥而不睡』（I am not going to lie awake）並不能治其不睡之習慣，因消極的暗示，是將注意集中於此不良的習慣上。此與積極的暗示，將注意集中於所希求之結果上，正為相反。

自暗示與祈禱之區別

在前文祈禱之心理的構造之分析中，吾人言明祈禱是依照一切思想的普遍公律而進行的，其方式為內部的談話；並且，在祈禱中所得之新價值，及舊價值之重估，是藉暗示為工具，以建設自我的。有若干人對於古人將祈禱之靈

驗，視爲人類以外的神聖者之作用，因而將祈禱視爲宗教中之巫術，加以反對，並相信祈禱僅爲一種自暗示而已。此種論調，在今日之社會中更易流行，因心理分析家與心理療病者皆欲藉暗示（無論爲社會的暗示，或個人的自暗示），以求治療個人生理及心理的疾病與不良的習慣。至於祈禱中之另一大問題：即祈禱是否純粹爲主觀的現象，則將於本章之次節討論之。此處所欲研究者，即祈禱是否只爲一種自暗示。

第一：祈禱與自暗示之關係，如蒲拉特及史來斯霍爾敦等所指明者，彼等謂祈禱之人，絕未想到祈禱只爲一種自暗示。暗示療病學派，所用的方法之最困難處，是使觀念獲得適當的勢力，以致達到所期望之結果。一個觀念之有最大的勢力，是因人視此觀念爲有切實的客觀的關係。如果缺少此種堅信，不信其所景仰的『能力』有客觀的實在，則人不久必停止祈禱矣。因自祈禱者之立場觀之，其祈禱行爲之意義，實異於自暗示。其實宗教的祈禱恰能適合使暗示收效之必需條件，然此種情景，若非祈禱者相信其所有之祈禱，非只爲自暗示，則不能重演矣。

再者，如衛明在其個人宗教生活的方法第一章中所言，謂在祈禱中引用自暗示之處，僅佔全部祈禱經驗中之一部分。今試將彼所作之分析，略引於此，以嘗試自暗示在祈禱中之關係及功能。在私人的崇拜中，藉祈禱所表示者，有數種成分。倘人業已適應崇拜之先決條件，卽生活的熱誠，信心的篤實，避開雜亂的紛擾的刺激，試問在崇拜動作中所呈現者果爲何事？第一步爲身心之弛緩，讓那環繞及保養吾人生命的，努力實現宇宙全部統一的眞體，卽上帝與人同在的感覺充滿於心。第二步爲試想上帝內有之良善的浩大的『可能』。並靈敏的覺悟，我須與眞體，上帝有較好的適應，方能使之實現。第三步爲認淸吾人所必須奮鬬的重要問題。第四步爲分析自己（Self-analysis），藉以考察吾人之心理的態度與個人的習慣，有何必須改變之處。除非人對自己有良好的調整則不能解決任何問題或獲得所期望之效果。反之，如能獲得與上帝有確當的聯絡，卽能與上帝統攝宇宙的工作發生應有的聯關，則吾人之問題，可自行解決矣。第五步將屬於人格的與行爲的重新調整，盡量的用明晰和概括的言語敍述出來。此種敍述的言語須積極

而正確。重復的敍述，甚爲重要，藉此可以成功人格上的調整。使之根深蒂固成爲潛意識的態度。使個人在任何情勢之下，勿須加以注意，即可使個人在一切思想上、感情上、言語上、及行爲上、有其應有的特性（見十六面）。此最後之一步，以心理學言之，即爲『自暗示』。但實際上實不只爲自暗示，因其與崇拜尙有親密之關係。此實爲自暗示之有加號者（Plus）。因個人在言語的敍述中所作者，乃欲收穫崇拜之利益，並使藉崇拜在人內部所開闢之『爲善的可能性』成爲實現。固然個人可不藉崇拜以實行自暗示，但彼未必能藉此自暗示，以完成若干善的結果，因彼缺少崇拜所供獻之更重要的補助，以獲得藉暗示所成之適當的調整。祈禱之本身，不在乎所用的言語；乃在藉語言所表出之態度，於極深之欲望中；言語不過由自暗示以增厚欲望勢力之作用耳。富司迪（H. E. Fosdick）所謂：『強大欲望之祈禱』之意義即在此。此種祈禱，不論優劣，皆能收效。其在人心之優勢，猶如鐵路上，路軌對列車之有獨占權。

體式與祈禱之關係

與上述暗示在祈禱中之功能，有關係的另一問題，即祈禱者之體式與其心理之影響。在蒲教授『問題徵答』研究中，所得關於體式是否於祈禱有助之答案，雙方均等：一半的人感覺體式與祈禱之態度動作有切實輔助；另一半的人則以爲無關緊要。蓋因人之習慣聯想不同：在近乎典禮主義的教會，如羅馬教及聖公會之信徒，認體式對心理之注意能使之更爲明確，情緣此等教會多用儀式的祈禱，而祈禱心景與體式之聯想，在心中極爲深刻，但此種關聯，並非純係人爲偶然之事。屈膝、捧手、合眼、等動作，都有集中注意，擺脫分心的刺激之趨向，跪拜、或伏地，皆麥氏所稱『自卑本能』自然的表現，因而有助於人在上帝面前謙虛之態度，人重演幼時與富有宗教情緒有關聯的動作，至少在傾向上要暗示並啟發同樣的情緒。成文的祈禱，如只頌讀其文，自然失其有生氣祈禱之意義；但或能如體式在人心理上有同樣的影響。因聯想所生之勢力仍在，至少引人知其所作者，爲祈禱，即可助其發生一種祈禱的態度。

以上所討論者，大半爲祈禱心理的機械之分析；在論述純粹自暗示與自暗示之有加號者二者之區別時，已不能不論及祈禱之功能問題。茲對此正式加以思考，第一，祈禱特殊的功能。(1)如在基督徒之祈禱中，其功能爲『自我之改組』(Reorganization of the self)。自我之改組，乃由祈禱中之『他』(上帝)，在自我之品格上增厚道德的勢力。使各種道德情操得以綜合。此種祈禱之功能，與所謂開掘潛意識的精力之他種方法，實不相同。如利用國旗、音樂、瑜伽修行、及其他興奮劑等，至於祈禱之所以異於此者，就在祈禱之深厚的道德性，而此性質是由於操縱人心的上帝之品格而來。幷藉祈禱所得精力之增厚，成功了行爲動機上更廣大、更長久、之調合。(2)祈禱又有『自我重新』(Self-renewal)的功能。在此種功能上，祈禱能使自我整頓起來，並集中精力而發生能以勝過困難的自信力。又能使人在公務疲乏和單調之下，獲得心理的振與，及精力的恢復。寇氏謂祈禱之能有此種功能，大半由於人在祈禱之時，將自己所有之重擔、難題、及經驗分與『他』，使之成爲社會性的。因此，在認罪的祈禱

私禱之功能

中，每能有偉大的能力，以解放人新的精力，組織自我。(3)當祈禱達到倫理性的靈交時，其功能是令人確信善終必獲勝。(Self-assurance)幷由此確信對自己生活上所貢獻之一切。(4)如此，吾人可聯想到祈禱雖平常是依賴信仰，但祈禱自身亦能產生信仰。因祈禱對於上帝之靜觀默思，及對於上帝之旨意各方面，無論為宇宙的、社會的、或個人的、作繼續不斷的思想。祈禱有產生新信仰之功能。此即祈禱中有『創造的功能』(Creative function)之憑證。且此種功能，貫徹其他一切功能之內而不分離。復次，(5)祈禱雖可以『強大的欲望』以解釋之。但亦可如寇氏所主張者為『制裁欲望的方法』(A way of securing domination over desire)甚至又可視為一種『顯示自我』。但此新顯示者，係與那較高大的、超然的『神』有諧和的自我。故祈禱『是始於任何欲望之自表，而終於將個人所有的欲望組織成為系統。初視為優越於己者採納之作為自己之欲望』。(寇著宗教心理學三一八面)在與上帝作團契的祈禱中，以上帝為與我同在者，又為創造的博愛之靈。(6)祈禱之功能在訓練人有根本的民主社會的心理態度，

使之成爲完全社會化的個人。(7)祈禱功能之極點，卽個人與那『偉大的朋友』、『伴侶』、所有之純潔的友誼，此卽人與上帝交通之精華，此種作用，卽個人之最高生活爲有最後價值者之實現。

公禱之功能

上述祈禱之各種功能，皆係個人祈禱之描寫。當祈禱成爲團體動作時，則另有幾種特殊功能現露出來。幷非公共祈禱之心理與個人祈禱之心理有何根本區別。所有之祈禱，仍是團體中個人所作之祈禱；惟有效之公共祈禱，常將團體中個人祈禱之衝動，(匯集)於貫通全體之祈禱大流中，如此功能，在乎藉賴祈禱者全體之韻律以激發個人之精神，獲其獨作時所難得之助力。有許多個人，在團體中祈禱，雖不發一言，然較獨處之時更易，又有許多別人則反以獨處爲優。公共祈禱之第二功能，是健全個人的道德宗教思想情感和動作。團體祈禱能發達宗教中之社會意識，給個人一種更寬大的灼見，令人對於祈禱之偉大的『他』，特別能產生更大而充分的觀念。此非只管個自祈禱，不行公共祈禱之人所能獲者。

況且個人祈禱，含帶一種危險，恐以個人狹小固執之成見，反映於其所祈禱之『神』，而公共祈禱適可濟之。能令人接納他人多種之興趣，宗教的需要和服務，及別人祈禱中所仰望的上帝品德中之別種美德。貫輸在吾人對於上帝之思想，祈禱之目的和價值範圍之內。如此，則公共祈禱洵有特殊之價值。

祈禱的心理功效

吾人既論基督教祈禱之功能，其自身即是祈禱的心理功效論。惟祈禱之功效問題，乃個人最切實、最重要之問題故不能不再作進一步之研究。萊特對此問題，曾作有系統有價值的四步論述，今試略引於下：(一)祈禱對於祈禱者心理及品格上之功效。一切心理學家，皆承認此等功效，實屬巨大，其唯一條件為對於祈禱之信心與恆心。祈禱者如能恆久不輟，則任何心境、美德、或習慣、盡可成為可能者。彼強而有力的本能與衝動，亦可以祈禱控制之，使之在心之所欲的方向中華昇。衛明謂祈禱是成功個人內部的調整，是解決問題的無上法門。(二)祈禱對於祈禱者之身體健康，亦有巨大的功效。個人身體的功能如發生疾病，(此處所謂疾病，非指身體上某

種器官傷毀，乃指器官功能上失效，或錯亂之謂。）常能藉祈禱以醫治之。有時此種疾病，需用心理療病者，以暗示法治之。但患身體功能失序者，自己與家人作最熱誠祈禱，以求痊癒之舉，實有正當理由。關於器官的疾病，一部或全部被傷害，如肺癆、毒瘤、或極重之傳染病等，則非只靠祈禱所能醫治者，正如不能只藉祈禱以恢復被折之背，或直僂人之背。惟自另一方面言之，此種病雖不能以祈禱療治，但亦有助於人，創發良好的心理態度，藉以促進機體中保養及恢復之作用。故在個人有不能醫治之疾病時，常能藉祈禱成功一種較身體痊癒更爲有道德價值之事。患病者能從隱伏的精力之源，提出精力，以增加其能力，而達到一種鎮靜的有毅力的生活，成爲道德的英雋。（三）祈禱對於他人之身心如能實現兩種條件之一，亦可發生以上相同的功效。此兩種條件：即『我爲之祈禱之人能知曉我是爲他祈禱；或者我與我爲之祈禱之人有相當的社交』，如個人能知曉彼所敬愛之人爲之祈禱，則此祈禱在彼心中必有深重之潛意識的影響。故代人祈禱之有無價值？在乎代禱者之品格如何。或使代禱者與受代禱者中間有相當的社交，則受

代禱之人雖不知曉有人爲之代禱，而所有之祈禱，仍可對之發生功效；祈禱之所以有功效，乃因個人自己之態度，能在他人引起一種反應。若干團體的祈禱，教會的祈禱，或散佈各地的大宗教團契之祈禱，如履行與此相同之條件，即能有效；其功效之大小，以受代禱者與代禱者，社交接觸之多少，爲正比例。若全城或全國爲其罪惡而作祈禱，倘其情況與個人祈禱相同，則必同樣發生效力。而又適爲其乘數（Multiplication）。故爲全世界和平所作之祈禱必有價值。（四）祈禱能否對於自然環境發生任何影響？如根據祈禱心理學的討論以回答之，則其答案，最易成爲『不能』。但吾人亦不應忽視人類與自然環境所有互應之關係。耶穌謂信仰可以移山，固爲比喩之言，但信仰亦有實在之效力，確曾移動自然界物質之山。因信仰雖不能代替此等動作，卻作了動作之指導與刺激；此乃一切祈禱之眞理和原則。萊特曾謂：『無論何處，人曾學習如何勝過自然環境之困難的方法。祈禱可藉爲人所解放潛意識的精力，以加強其信仰，並鼓勵其勇氣，使能作成其所欲成之工作。』（萊特著一個學生的宗教哲學二七四面）故『個人之祈禱，欲

完全成爲有靈驗者，唯一方法，是經過始於心理而兼生理之機體的歷程，由此歷程，以影響其外部的世界』。（前書二七六面）。

萊特所述之祈禱的四層可能，實皆在科學的容許範圍以內，任何人不能反對。此外，祈禱或可有功效更寬的領域，惟此爲屬於信仰之事體。尙有値得吾人注意之事，即科學所容許之祈禱觀。同時亦爲道德方面所認可者，並且在宗教方面，此種祈禱觀，較少有科學性者更爲有益。如將世界之幸福靠託於任何個人隨意的欲望之支配，則必造禍於社會，有害於個人之道德，對於確能應允吾人祈禱之上帝，亦不能有高尙之觀念。如熱心真誠祈禱的人，能照此處所述祈禱的理論而祈禱，則能實現一切屬靈的福利及生活上最高的價值。

祈禱之客觀性

末後，吾更就祈禱之客觀關係的問題，論述一二。吾人前面所論祈禱中之『他』，豈非只爲心理的『投射』(Projection)想像的創造物，而祈禱之一切功效，皆爲純粹的主觀事體乎？吾人所瞭解之祈禱心理學，得勿使有理智之人以

祈禱為不可能乎？對此問題，吾人立時可知是出乎心理學範圍以外的問題，蓋是否有上帝之實際的存在，並與吾人思想中所祈禱之『他』如何符合，乃一哲學問題，應由哲學確定之。但彼稱上帝為人內部心理欲望所創造之『心理的投射』作用，此語背後寓有一種假設，即以人對於上帝之信心『只是』一個投射而已。而人其他屬於信心的投射，則有為實在之直接的證據。自心理學的觀點論之，對此問題，有兩點可述之事實。第一，人所創造藉以信仰上帝的投射，與其他藉以組織人所確信不疑之實在的世界的一切投射，二者並無心理學上之區別。第二，投射為『認識之心理學』(The psychology of knowing)的一部分，所謂對於整體的直觀，與藉分析所得部分的知識，實不相同。人除藉投射之方法以外，不能用別種方法來設想一種實體為真實的整體。

進而言之，並無理由，謂人須待上帝之客觀的實在，及何等上帝能為實在，有哲學的充分證據，方能祈禱。蓋祈禱常在人尚無滿意的上帝觀之前，早已奉行。並可因其藉以開創的宗教經驗，對於形成人之上帝觀，頗有強大之功效。不寧惟是，祈禱之功效，

是關乎直接經驗之事，無需待祈禱歷程而有之困難的哲學的問題之解決。當然此種解決達到之時，亦必影響祈禱之行爲，但在人十分危急之情況中，不論有何等學理，仍覺不能不用祈禱。

最後尙有一問題，卽祈禱之功效，是否只爲主觀的，只爲限於心理而兼生理之有機體的事？自心理學言之，祈禱後所獲得之精力及輔助似爲自『外面』進入自我內部者。至於欲證明此說之非眞，乃一般主張非自『外面』來者之責。現有兩種上帝與人之關係的學說，有助於解釋祈禱者之堅信。第一種主張，謂上帝爲一外部的上帝，（卽在我之心身以外）藉個人之潛意識而生效力，如詹姆士所言，卽個人在祈禱中所解放之新的精力，由此潛意識而得。自然，此種學說，乃欲以哲學的理論來解釋心理學的事實，故雜合於哲學的信念。但在科學的立場上，則引人反對。第二種主張，謂上帝之作爲，運行於一切『自然』之歷程中。自任何科學的立場視之，自然界所形成之歷程，並不需超然的因素之解釋，但同時自宗教的立場視之，則可以相信上帝處處皆有動作。倘將此種

學說，應用於祈禱之心理學上。雖自科學之立場視之，以祈禱之功效可全部由機體的歷程發生。但自宗教與哲學的方面視之，其中却含有上帝之作爲。如此一位相信上帝是內在性的人，其祈禱是接觸客觀的事。其祈禱意識中之『他』，卽此客觀事實有效的象徵。不論此象徵在各方面是否全眞，而彼之所以能得與『宇宙之中心』（眞體的上帝）發生活潑有效的聯絡者，實際上是以意識內之上帝爲憑藉。並且上帝旣存在於所有萬物之內，故亦必眞實的存在於意識之『他』中，但有一件，吾人之上帝觀愈眞，就在道德及理性的價値愈高，則愈能充分的表出眞的上帝。蓋上帝存在於萬物之中，其影響個人之品格及生活，程度不同，凡最能表現上帝之宇宙的事物，則上帝愈能充分的存在於其中。故基督化的上帝觀，以耶穌之品格的模範，爲表現上帝同在及作爲之更有效的媒介。自然，此種說法，係宗教的及哲學的解釋，以說明人所經驗的祈禱之基本事實。惟此種解釋只補充科學的心理學所作關於祈禱收效之解釋，却非取而代之也。

第四章　神祕經驗

神祕經驗範圍之廣

本章宗旨，是論神祕經驗為一種基督教經驗的方式。但開始重要的，是承認神祕經驗之心理現象，是散見於極廣的經驗領域之內者，非只限於宗教中也。例如：神祕的哲學家，最著者為中國之老子、莊子，西洋新柏拉圖派之柏羅提那斯(Plotinus, the Neo-Platonist)、斯賓諾沙等。有神祕的詩人之最著者，是英國的伯來克(Blake)、烏德瓦斯(Wordsworth)、及印度之詩哲太戈爾。此外，又有若干繪畫、雕刻、創作及欣賞音樂等美術經驗，亦能表現神祕的特性。更有美人羅巴曾蒐集若干材料證明服用藥劑及酒，亦可達到與神祕經驗相同之境界(見謝扶雅著宗教哲學一四四面)。最後所提之神祕式的經驗，有者與宗教無關，乃病人受蒙藥後無意所遇到者，有的地方，特別是波斯印度等國，其人民以在宗教奉行時，服用藥劑，為達到神祕心境之方法，並對此種經驗，加以宗教的解釋，不特此也，神祕經驗亦有數點顯明與其他心理作用相關

連，謝扶雅稱此爲『知識的神祕主義』（Intellectual Mysticism）。總之，凡此處所提者無非顯明神祕經驗之領域，遠過乎宗教之範圍。

若在宗教的領域內言之，神祕經驗在各大宗教中皆佔顯著的地位，雖然各宗教對之親疏不一。在印度人之宗教中此種經驗最爲適宜，因而神祕的實行及理論甚爲盛行。由此可知如將神祕經驗視爲基督教之精髓，如一般熱心神祕主義家所做者，則必如主張神祕主義與一般宗教相等者有同樣的錯誤，但高舉神祕經驗使之爲基督教的精髓或理想中心之趨勢，乃因一種事實所致，卽在基督教教會中，有種極强厚的神祕遺傳，以羅馬教會爲尤甚，不論羅馬教會對於權威及組織作何等重視，而對於有實德之個人，在完全服從教會以外，而其生活中又顯有與上帝直接交通及直接認識之正確的表徵者，亦重視之高過一切。此外加以修道院制之影響，及柏拉圖主義所遺留於教會中之神祕式的哲學，更增厚了此種趨勢之勢力。因此，在羅馬教的聖賢中，每有大神祕家，歷代相繼不息。

極端的與中和神祕經驗

神祕經驗之自然的分類，可分爲宗教的及非宗教的，基督教的及非基督教的，又分爲羅馬教的及更正宗的，此係本着神祕經驗之主要興趣，或其所屬宗教之遺傳而分的，與明瞭神祕經驗爲一種心理現象之事，並無裨益。即彼常態的或健全的神祕經驗與變態的神祕主義之分類亦無甚幫助。因此種類別所假設者是價値判斷。此固爲需要者，但似宜俟將神祕經驗之細目與全部加以相當研究之後行之方爲妥當。亦有人分之爲社會性或非社會性的，亦同此類。惟另種有價値之心理學的分類，乃蒲拉特所作者，即將神祕經驗分爲中和的(Milder type)與極端的(Extreme type)兩種。吾人之研究，既原來關心於心理現象之基督教的神祕經驗，所以在將立神祕經驗之定義時，吾人仍以宗教的神祕經驗爲範圍。此處所引之神祕經驗定義乃協和神學院教授賴曼所作，與蒲拉特之意見，完全相符者。彼謂神祕經驗者是『我對於我直接認爲神聖者與我同在之感覺。或是我直接所感覺爲確實重要的眞理之領悟』。賴曼著宗教之眞理與意義一一二面。此定義含有特殊性質之意識，爲吾人所擇取，所注意者，是其

避免將神秘經驗與宗教的全部，或宗教中之感情的原素，或祈禱的經驗視爲一事。亦不如哈金所爲，將神秘經驗與崇拜視爲一物。

蒲拉特之宗教意識未刊行以前，在神秘經驗之心理的研究之著作上，有共同的趨勢，卽全注意於極顯著的神秘經驗而忽略其不甚顯明及無濃厚色彩者。此乃極自然之事，蓋大神秘家之非常的經驗，與其奇異之自述。再加此輩生平歷史中，屢次發現之病理的或近乎病理的徵兆，很能引起心理學家研究此種經驗之興趣，且其研究又比較容易。更有進者，歷來教會常視其正統的神秘家所有之『出神』(Trances)及異像，爲來自超然的靈感，並以其價值遠過於中和的神秘經驗。因而人多注意及之。可見心理學，常將神秘經驗，完全與稱爲大神秘家自身所見之事例混爲一物，誠無足怪，卽多數人對於神秘經驗抱持一種仇視態度，亦不爲奇。故吾人倘欲對於神秘經驗有正確的明瞭，或對之作正當的評價，則應切記中和的神秘經驗與極端的神秘經驗，同爲眞實，且在宗教信徒中，又爲更普遍者。蒲拉特之分類，——中和的神秘經驗，與極端的神秘經驗——現今

尙能獲得一般心理學界之贊同。

描述中和的神祕經驗，誠非易事，惟有幾件例證，可助人嘗試所稱爲神祕經驗之中心者，即『感覺神聖者直接與我同在之意味』。今請引證蒲拉特所引證之信札（見宗教意識三四二面）。『有時我覺得上帝在我面前非常實在，當此時際，覺得上帝比任何同人在我面前所能者更爲接近更爲實在。在我之一生中，自兒童時期開始，有幾次我深信極清晰的感覺與上帝同在。有時是由於極大的懼怕，惟有時雖無任何別的緣由，亦曾感覺與彼同在，發生忽然的愉快，覺得上帝與我接近，比我之呼吸我之手足更近，』十四世紀之著名神祕家陶勒約翰(John Tanler)曾著書謂『眞能經驗上帝，在其靈魂內純潔的同在之人，即深知此種同在，毫無可疑之處……藉着誠心的祈禱及心靈的仰望上帝，則可獲得一種門徑，進至受造的靈與非受造的上帝之靈合的境地，以致人的靈可以流入上帝之內與彼成爲一個靈……此種經驗，乃進入而居住於內部的上帝國中，其中可以尋得上帝之純正眞理與甘美』（見蒲拉特著宗教意識三四八面）。早期之公誼教徒盆寧頓（Isaac

Pennington）在獲得極大的神祕經驗之時，謂：『這就是他（上帝），這就是他。此外，並無誰何。這就是我從兒童時代就期待，就尋求的他。我已經與我的上帝相會，我已經與我的救主相會，我已經感覺到從他的翅膀下滴在我靈魂上的醫治。』見鍾恩思著神祕主義之新研究一六六面（R. Jones: New Studies in Mysticism, p.166）大概吾人會認識若干有似此經驗之熱心的宗教信徒。

神祕經驗之心理特徵

在對此經驗作敍述的分析之時，吾人能指出數點爲神祕經驗所共有者：（一）神祕經驗之根本的特徵，是其『直接性』（Immediacy）以性質而論，神祕的經驗，與由別人之傳授或由研究思想之結果，所得關於上帝之認識，實大不相同。前者與人一切經驗根柢之『直接認識』（Knowlege of acquaintance）同類，即由五官所得而又能自證其有實在性之認識。所以人說，我『感覺』上帝『聞』其聲又『見』其面等語。此即直接的經驗之語氣。上帝之同在，乃人經驗與上帝之同在，而與其信上帝之同在不同，不論其信心如何強固。（二）第二點爲『確實性』（Certainty）的感覺，此

係與直接性的特徵相關而生者。所謂『確實性』即此種經驗之真實，或其中任何觀念之真實，如『上帝之愛』及『上帝之赦免』等之確實性也。故此種經驗，對於感受者，實具有絕對的威權。(三)『豁朗』(Illumination)的覺悟，多少亦為神祕經驗之一種特徵。此種經驗對於上帝，不只堅信其在客觀的意義中存在，更因上帝之同在，對於感受者，帶有特殊的意義，令其心靈中頓覺清爽，如撥雲霧而見天日，亦即有一種『天啓』(Revelation)現於心內。所獲之新的瞭解，新的平安，或新的使命之認定，或此經驗之任何內容，皆有來自本心以外者之意味。(四)但此種經驗所有之充分的意味，仍不能以言語說明之，此之謂(Ineffability)『可意會而不可言傳』者也。凡有神祕經驗者，不論其為中和的或極端的，皆感受此種共同的困難，即不能將其經驗之意義，以言語充分表述之。如陶勒約翰謂：『何為此種經驗，並如何來的，吾人容易感覺，難於敍述。予所言之一切，能代表此種經驗者，究屬寥寥，而又不像。正如一個針尖與頭上天空之比。』遂不得不藉各種象徵及比喻，使人領略神祕經驗之意味，然神祕家常言：『欲知神祕經驗

之爲何，務須自身經驗之。』

吾人敢信如此的主張，謂在中和的神祕經驗內，幾皆有此四種特徵，是不至錯誤的。至於神祕經驗之他種原素，在中和方式中未必無有，但其特性之表現在極端的神祕家身上更爲顯明。容後至極端的神祕經驗時，再研究之。

由直觀以解釋神祕經驗的心理

爲明瞭以上所提數種特性之最好線索是考察屬於『直觀的認識』。最基本的認識，係上提之『直接或親認的認識』，亦卽詹姆士所稱之『純粹的經驗』。此種認識，正與藉推論思想積累的過程所得之複雜的認識亦卽與敍事的認識(Knowledge about)相對。所謂直觀，其性質多屬第一類的認識。如柏格森(Bergson)在其直觀的研究中曾詳細說明，謂直觀的功能在給人對於整體之認識，而理知的分析過程，則給人對於部分的認識，此二者之性質正處於相反之地位，例如：吾人自知爲一人格，他人亦爲一人格，此卽直觀的認識。惟直觀之功能，不只限於直接的認知整體爲赤裸的統一的事物，更有一種爲其特性的綜合的功能，可助人總攬知識及親認之散漫的事實，並發現其內部所有之關係；又能使各部分之認識

統一，成為新的整體。此種認知乃如一種發現，一種豁朗，一種天啓樣的，顯於吾人心內。復次，直覺的認識，不只從事於整體，其自身即是用全部自我以認識的動作，此乃科學的理性的認識所不能者。柏格森稱此為『一種理知的同情之認識法』。此種認識能有助於解釋神秘經驗之大部分，因在神秘的經驗中，情緒的與認知的各部分是互相調合的。不論神秘家對於用清晰觀念以表出其所深深感覺者之事有何困難，亦總有一種觀念的原素，為其情感所環繞附依。此中心觀念或理知的認定，在神秘家之心中，即為眞理之啓示。其中有一最大的眞理，為一切神秘家所同覺有直觀的實在者，即神聖者之同在。然其中之情緒的成分，亦甚濃厚，因而所感覺之眞理，常有常人所不能有之情緒的強烈濃厚程度，並且此種豐富的意味頗難傳譯或為觀念。經驗之愉快及平安，幾為神秘家所有之普通現象。但在有此經驗時，既有強烈的情感，故在無此經驗時，即感覺極度的缺乏而成枯燥，並以為上帝已不與我同在之痛苦。（參詩篇42篇1—9）

在此情況之下，神秘家之問題，是如何恢復此濃厚的喜樂時間。此一問題常出乎

個人所能操縱之範圍，幸人體中之他種經驗，能解放情緒的生活者有助於此。此外，又有確定的習慣，執行對於此經驗有利或遏制與此經驗相反之趨向，亦是個人力之所能的。對於主的靜候，對於上帝及其仁愛之默想，對於罪惡之痛悔，與對於道德的聖潔之努力，虛心的祈禱及靈修讀物的閱覽，凡此種種皆能助人恢復且保全在「主裏面的喜樂」。但吾人應認明，神祕經驗及內部生活的修養，是能完全與有偉大動作的生活不相背的。若乎個人，能隨時隨地帶着對於上帝同在之溫和恆久的覺悟。其所以有此能力，大半以各個人意識邊緣（Fringe region of consciousness）廣狹度及重要性之不同而定。凡屬於富有理知的意識又帶有濃厚的焦點與狹隘的邊緣之人，須藉輪替的原理，以獲得此種同在之經驗，且以之爲注意的對象。若在意識上少有集中的能力而意識域較廣者，如一般多有神祕氣質之人，雖然從事於各種實際的工作，亦能隨時帶有與神聖者同在之感覺。

極端神祕經驗之描述

中和的神祕經驗既如上述，茲再考究極端式的神祕經驗，中和式神祕經驗之特徵，既可見於各等神祕經驗中，而又能有極高的發展，幾與以前

之形式似有種類之差異。以前僅爲幾種潛在之趨勢，此則有極顯然之表現。以前僅爲一粒種籽，後能成爲鮮豔盛開之花。故欲明瞭此種高度之經驗，須在神秘經驗之極端方式中研究之。人欲成一大神秘家，只藉訓練不能成功，尙須天生的氣質，爲其條件。

宗教的神秘家常將兩種中和性的特徵，推至極端，即經驗的直接性及對於情緒的信託。宗教的神秘家較多數常人，秉受了更濃厚的情感，及更活躍的想像，並因其對於情感之信託，更加增此種秉賦之勢力。此種情緒的氣質，常表見於其對於神聖者之熱烈的愛中，此種起自濛瀧的渴慕而漸進到深沉恆久的愛心，遂爲自己逐漸的形成其所切慕的對象之觀念。人常設想無限永久的完全，即上帝，爲人欲望之最高對象，故將與此相對之世界，及一切他種事物，皆視爲淡薄而無價値的，此乃自然之事。對於上帝之愛，旣日漸增厚，末後成了與上帝合而爲一的熱烈渴求。於是『與上帝合而爲一』，便成了全部生活之無上鵠的，而視宗教中之中和性的福利，不再滿足其欲望矣。惟如羅巴所言，吾人須認明此事，非爲一種自私的愛。上帝與公義爲其所愛，乃因其本身有可愛之處，並非藉此以達到

那驚心動魄的『入神』，此等神祕家，是有深沉道德的誠懇心的，實與美術家所希冀之情緒的震撼，截然兩事。

此種情緒的及道德的熱烈，常伴隨某種神經系統之病理情況，如聖戴爾撒(St. Theresa)然。彼爲極端神祕家之代表，一生每常患病，卽因神經之不安定所增加，惟吾人在此所關心者，只屬心理方面，不顧其他。凡具有分散式的意識，帶有寬廣的邊緣，而邊緣區域內又甚活動之人，則常感受缺乏內部統一的痛苦，此種過度的不安定及不連貫的情況，遂使人更加企求一種超人的能力，以保證其內部的平安及解脫。有的人，此種情況幾將成爲心理的分裂，其意識的邊域，極爲發達，能在部分上離開意識之正常領域，單獨施行功能，因此，似有一種屬外的超然的權威，惟此等實例甚爲希少，并往往爲心理學者注意過分。

神祕家所用之訓練方法及其階段

神祕家之成功，不特以氣質及特殊心理之秉賦爲條件，更常用確定的方法以達其欲望之鵠的。例如：印度教瑜伽派之神祕家，回教之『蘇非』

（Sufis與Dervishes）『待維秩』，毫不忌諱的藉用方法以達到神祕境界。羅馬教之神祕家尤能根据對於神祕經驗及廣博的神祕文字之研究，作成訓練之技術及心靈之紀律。按基督教神祕家歷代的遺傳所舉出者，此種訓練，含着兩個階段，即『消極的』與『積極的』，經此訓練以後，方可至第三階段，即『契合的』（Unitive），容後詳論。雖有若干神祕訓練的著作家，及修行指導者，曾定出他種步驟，例如謝扶雅所引之安德赫爾女士（謝扶雅宗教哲學一四二至一四三面）。但大體同意於此處所提者，其各種步驟多合乎論理的程序，而不盡合乎心理歷程之實際的敘述。

消極的訓練中之最簡單者，不外乎尋常的道德，及道德清潔之要求，不過只有道德的清潔，實不能滿足彼追求非常神祕生活者之欲望。在此等人視之，不獨要除去罪惡，即屬於身體之阻礙及擾亂，亦應拋棄之。因而此輩常用禁慾的修行。所謂『禁慾主義』（Asceticism）假使脫離當神祕主義興起時彌漫於教會中之禁慾學說而單獨論之，則亦有某種心理的基礎為其依据。如蒲拉特謂，禁慾主義『是最熱烈的心靈之努力，欲擺

制並毀棄一切防礙靈性生活之事物』。（宗教意識三七六面）故神祕家採用苦身禁慾之目的，乃欲離絕俗務，以獲得靈性之自由。因此，在神祕主義之文學中，斯舉常受稱讚，只有平常的克己，或修道士之起誓戒財、戒色、遵命、不爲滿足；於是羅馬教之著作者，又勸人進一步的苛苦其身。如禁食，少睡，或加痛害於身等。縱或做到此種地步，然眞正神祕家，終必以禁慾苦行只爲一種方法，以求得較大的道德淸潔及加增靈性的效率耳。消極的方法之價値及心理解釋，一言以蔽之，卽『遏制』（Inhibition）是也。其目的是防範不良的與擾亂心神的事物。

神祕經驗之積極的階段，包括其歷程中之『默思』與『豁朗』兩步。普通言之，吾人可用『自暗示』的概念，作此等方法之心理的說明。『默思』的階段，爲一種長期的功課，卽以直接的或間接的方法，暗示自己，上帝是與之同在或在其心內。默思需要長期之訓練，在此期內，常以各種方法，使用吾人之想像力，同時，祈禱的工夫，亦與此種尋求較深的上帝經驗之工夫並行。耶穌會（Jesuits）之創立人羅亞拉（Loyola）在其名著

中，謂靈修功課是指導從事於神祕的默思者之功課。此種功課雖在獨處中進行，但須在耶穌會神父指導之下。而神父亦能變通之，以適應各人之氣質，第一為預備式的祈禱。（二）第二為想像基督或聖母生時在一定地點或事際之下的形狀。（三）向上帝作與彼等所想像之事相宜的祈求。（四）在天使墮落之題目上，練用個人之記憶力、推理力、及意志力；將個人之罪與天使之罪相比較。（五）對於亞當夏娃之罪，做同樣之工夫。（六）對於較我更善但因一件罪而永遠沉淪之人，做同樣之工夫。（七）想像釘在十字架上之基督，作一種獨談，回顧其對我所作之救贖，並思考何為我對他已作及應作之事等等。惟多數大神祕家，起始即用自己之方法，不必謹遵此種功課。但此種默思，却能使個人上達，至一種不用理性及推理的思想之經驗，逐漸讓位於繼續而有的相當情緒。意識域縮小，注意比較長久的依附於一個對象上——上帝觀——但此對象不必只是單純不變的。在此種最後預備階段內，那常變的意識對象，即有一種特殊的統一性，其異點只限於極小的範圍之內。至此，神祕家即近乎其所希望之最大的經驗，不定何時，

正當其靜默祈禱（raisons）中，忽然光臨於其心內。此雖只爲一刹那間事，但已足使其靈魂，確知其與上帝有空前的契合。此卽爲神祕經驗中之終極的『入神』經驗，彼已達到神祕經驗進程的『契合』階段矣。此種神祕經驗過程的『契合』階段，在若干神祕家身上，是一種生活而不只爲一種特殊的經驗，惟其中常含帶所謂『入神』之特殊的經驗。此種經驗之最顯然的特徵是：第一，受動性代替了自動性。先時在默思中所特需意志的作用，至此地步，則行停止，自此上帝卽在其心內進行一切，由心理學方面言之，此係由於藉意志所發動之歷程，此時能不藉意志而仍繼續自行其功能。第二，意識域之比較統一性及狹隘性。蓋此時除了對於上帝之觀念及與此觀念相伴之喜樂與愛的情緒外，其他一切事物，幾皆被逐於心理之外。心內既充滿此種觀念與情緒，遂感覺上帝與其靈魂合而爲一。簡言之，此種歷程，乃逐漸的去其屬觀念的內容，而代以情緒的內容，使較寬的意識域成爲較狹的意識域之謂。蒲雷恩（Poulain）解釋聖戴爾撒所述與神合而爲一之層次，曾作以下之論述，『神祕的契合可稱爲：（一）安靜，此時之想像仍爲

自由的。（二）完全的合一，此時卻有極大的緊張。其心靈內專一從事於神聖的對像，但各種感官仍能繼續有其動作，故尚能自默思祈禱中喚醒自己。（三）入神，此時神聖者之作為，極其強烈，以致靈魂斷絕，或幾乎斷絕與外界之一切交通，不過大多數的神祕家，只稍微進入此「入神」之歷程，即行轉回。』

神祕家對於真理之直見

第三特徵為神祕的知識之獲得。此種獲得亦須依照關於中和式的神祕經驗所已討論之原則，蓋情感與認知相結合，成為一種直接性的認知，在此種認知內，觀念的內容甚少，確實性的感覺甚大。神祕家之此種知識，常是藉異像或『異聲式』（Locution）的天啓而得的。此異像異聲並非盡如一般心理學家所主張者，謂為純粹的幻覺（見謝扶雅著宗教哲學一四五面），卻為半幻覺。即見異像者當時確知其所見者為幻像。神祕家所見之異像即受所有信念乃夢想中資料之限制，蓋異像乃已於潛意識醞成之意像，忽然間映照於意識的焦點上。依蒲拉特之意見，此並無可視為病理者（見蒲氏書宗教意識四〇四面）。並且神祕家，亦不以此異像為入神經驗中之重要

部分。其所重視者，乃異像方式中，神祕直觀所授與之眞理。因此等人，自其經驗中返回時，能帶着確實的認定，常時會與不同於自己意識的『實體』相接觸，更帶着某種眞理的新天啓。例如：弗利那女士(Angela da Foligna)在其著作中謂：『人靈魂獨自所能設想能認識之一切，全不能與在入神所得之認識相比擬。當靈魂如此的高升於天，爲上帝所光照，上帝與靈魂互相消融之時，靈魂即領會而喜樂的獲得言不能喻的福利，總之，靈魂即游於喜樂與知識中。』聖薩威爾(St. Xavier)亦謂：『經過此種祈禱之後，即自覺沈沒於聖光之中；彷彿有幕起於吾靈目之前，人類之科學眞理，連吾所未研究過者，亦能藉注入的直觀，對吾成爲甚顯明者，一如昔日所羅門之智慧。』(見蒲拉特書宗教意識，四〇六——七面)彼又謂：『此種情況繼續持久至二十四小時之久，最後乃似幕落下，自覺仍爲以前之我，對於在此經驗中所見者又一無所知。』究竟此種眞理之天啓，有何價值，待作神祕經驗之評價時討論之。

在中和神祕經驗中所見之不可言傳性，在大神祕家之經驗中尤爲濃厚。在若干人心

中因其有『新柏拉圖神祕主義』(Neo-Platonic Mysticism)所傳下之消極的上帝觀，遂使此種不可言傳性更加增厚。據此主義謂：人類一切用以述說那完全的、唯一的、上帝之術語，本是有限量的，因此，不適用於上帝。於是人之神學觀念，入神中之虛心無物，以及神祕家對於屬概念的知識之輕視，皆令此等神祕家肯定以為欲與上帝契合非循心最空虛的消極之途徑不可(Via negativa—the negative Path)。此種觀念之結果，遂促彼神祕家用滅慾消慮之工夫，以求心靈與生活之簡單化。將心中之觀念務必一一除掉，直至只有一個觀念與此觀念所帶之情感意味能主宰其心為止。比較言之，當觀念的思想減少之時，情緒即顯加增，斯即達到入神境地，其喜樂之大，亦由此而生。

特殊的情緒現象

羅巴氏又指出在神祕家之入神的著作中，有過量的關於愛情的言語及意像，因此，彼主張入神經驗是以兩性的衝動為來源。惟吾人應知神祕家所有之入神的情緒，乃一種對於上帝之熱愛，及對於上帝同在之愉快的意識，彼欲描寫此種情緒時非用人類之愛的言辭，則無從描述。不過，即使如此，吾人亦當承認兩性的情

感，能在中和的及變象的形式中，貫輸於人生活之大部分，照樣，在神祕的經驗中，多少亦有兩性情感之分子，但神祕家身體上之作用，雖對於心理學家有相當之興趣。然在神祕家，則不與心中之意念情感有關。

在入神的經驗中，尚有一種情緒的現象，應在此續述，即所謂『輕蕩』（Levitation Ravishment）與身體『輕浮』的感覺之關聯。當神祕家達到入神的境界時，即有一種蓬勃的情緒，與一種內部的身體變化發生，遂使其感覺己與外部的世界隔斷，大有羽化登仙之勢，惟傾刻即過。此時全部感覺系統似有多少錯亂，竟令其覺得身體占空間之另一位置。如聖戴爾撒曾謂：『當輕蕩的情緒發生時，吾之身體變為輕省，以至再無重量，因而實在說，有時吾不能感覺吾雙足之着地也。』（見蒲拉特宗教意識四二四面）。

在『出神』中意識完全消失者之情況，罕見於基督教的神祕家中，因基督教的神祕家，正與印度及佛教之神祕家相反，其目的非欲消滅意識，乃在達到一種特別意識或活動，縱有出神之事，如弗洛那教授（Flournay）所報告之實例（參祖氏宗教心理學綱要

十六章『一個近代神秘家』）。出神亦占極短時間，傾刻卽醒，其原因乃如羅巴所解釋者，入神極點則心中無剩餘的觀念以作暗示，故神秘家必再囘至意識中；否則，進入一種常態的睡眠。

吾人對於入神經驗作如此冗長之討論，並不足以斷定大神秘家對此之重視，因伊等視爲重要者乃自『契合的』階段中所得之神秘的生活也。此

神秘的生活

種生活之主要特性，乃愉快的入神之短時期，與大感枯燥的長時期，互相輪替。在事實上，彼爲求得短時情緒緊張之愉快，必付代價，卽必然的情緒的反動及隨後之疲乏。此種擺動式的輪替情形，有時能佔較長之時間。如戴爾撒還受此種枯燥之時期，能自兩禮拜至三禮拜之久。更爲重要者，神秘家之靜觀默思與活動工作之輪替，如崇拜所論者。蒲拉特建議神秘家之生活有三種原素：（一）默思與入神的喜樂；（二）痛苦與枯燥的感受；（三）受上帝的愛所指導與鼓舞的服務活動。前兩種互相擺動，能歷若干年而不止，第三種則稱爲『靈性的結婚』（Spirirual murriage）卽爲最末後者。神秘家視此爲神秘

主義之最上的光榮的境界（此種境界，大體上爲神祕家恆久的感覺彼之動作，非其自己之動作而爲上帝所動作者。並且在偉大的活動中，彼常保持對於上帝之繼續不斷的覺悟，如此，即感覺彼與上帝乃合而爲一者）。自此以後，彼之生活，即一種身外能力所指導的活動。唯此亦只爲平常若干基督徒受聖靈引導的生活之加深而已。緊要者，乃神祕家之潛意識，是曾受過道德的訓練，其性質雖爲自動性，但其品質卻與病理的人之潛意識作用，大相逕庭。

兩個問題

以上所搜集之大量的材料，皆需說明與評價；前文中雖曾附帶論及，茲更將吾人對於神祕經驗之全部的估價遞出，以得明晰的結論，並指明估價時所應用之原則。此雖哲學問題，然亦含有心理的論述。神祕家雖常自認其經驗爲有價值有權威者。但此種自認，亦須受一切宗教經驗所受之測驗後，方能有與價值。此種測驗爲兩層的，即（一）與其他種經驗有合理性的相符，（二）對於生活之倫理的與社會的功效。吾人尤須答覆宗教心理學家所常發之兩問題，（一）神祕經驗爲常態的，抑

爲變態的？（二）神祕家藉神祕經驗是否眞能獲得新的眞理，或一種有更高威權的眞理，著者在下文中，即欲說明，神祕經驗如何在基督教神祕家之生活中有實際功能，以作對此兩問題之答案。

神祕經驗之功能

吾人考察若干大神祕家之生活，及中和神祕家之經驗，顯明神祕經驗有以下的功能。（一）『自我的發現』(Self—discovery)。不論在神祕經驗內，有何極端的事例及神經不安定的事實，然此種經驗，確能使神祕家之生活有極顯然的統一性。不論神祕家因其氣質的因素，或道德的衝突，或與環境之抵觸而發生內部的矛盾如何，彼確能藉其經驗而獲此種矛盾之解決。將各種不同的原素鎔化，而成一眞正完整的人格。此外，神祕家之方法，又能使其解脫對於外部事實之恆常注意及對於屬感官的資料之沉溺，如無此種解脫，則不能成功內部自我的意識。因在發展的歷程中，那使人得到自我意識的感覺資料，必須一種超越的灼見，惟此灼見能使人直接的覺知整一的自我爲眞實。此種對於自我的直觀，即基督教神祕經驗之特性。（二）神祕經驗影響神祕

家生活之第二種功能是『自我的擴展』（Expansion of the self）。神祕家因有神祕經驗，其感覺力遂因而增高，其內部生活之精力，亦因而成爲有生氣的，並獲得極深的解放。生活似已提高至新的層面。其人格亦受神祕經驗之驅迫，投入彼以爲有價值之事中而帶有空前之能力。對於生活反應之能量，亦有巨大的增加。此種情況見之於福克思、維斯理、二人之擴大的人類同情心，見之於聖弗蘭西斯及詩家烏特瓦斯二人對於自然之屬靈的意義之敏悟，又見之於聖保羅對於生命之神聖的可能性之新見地。神祕家每能較平常人感到並覺知更廣闊更豐富的實在領域 。據神祕家看與那既在人身外而又在內心之偉大的『超我』（"More"）之關連，實較吾人習慣的冷靜的理知的悟知所看出者多多矣。衛明在其著作中，謂此種性質，即神祕經驗達到最善的地步之時，使其爲一種深深的創新經驗，藉此種經驗，吾人可以獲得實在的新事實及新意義。(三)第三種功能是藉着體會以經驗上帝（The experience of the Divine by realization）。由心理學言之，神祕經驗之此一功能，當先於上提之兩種功能，而與之相伴，雖然爲論理上之次序起見，在二者之後論

之。基督教的神祕家所共同見證者，卽上帝乃彼等直接經驗的，不只爲信心之對象，神學之概念，或推理的前提。在神祕經驗內認識上帝，不是藉着理解或推論，乃是直接的，直觀的，體會。再者，如吾人承認柏格森氏對於直觀之註解，大體上爲正確的——至少在對人的認識上，較任何別種認識爲合宜——則神祕家能在其對於上帝之直觀中，認識上帝爲眞實的又爲完全統一完全良善的。倘基督教以上帝爲一『人格』之觀念，在哲學的立場上有辯護的理由，則吾人敢信，凡藉直觀以認識上帝之神祕家與上帝——偉大的人格——有親認的接近門徑，藉以獲得良好效果，此事是不會應用直觀之人所不能獲得者。不但如此，縱或拋開此種對於神祕經驗眞實性之理論，然只就其功能論之，此種經驗，亦能對於宗教貢獻強有力的心理扶助，卽對於神聖者之直接的覺知，此種爲崇拜之對象，又爲基督教的及倫理的經驗一切最高理想價值之憑藉，又被信爲最後的眞體之神聖者。此卽爲神祕家所親自體會者。此種神祕經驗能力之偉大，至少有一部分，可依照上述之兩種功能以量度之。

答神祕經驗之變態說

但因在大神祕家中，常有所謂出神或異象的事實，遂使若干心理學家，攻擊神祕經驗，視爲變態心理的表徵。彼等又指出神祕家與不健全心理之人二者之同點，因而推斷其所歸類，爲病理的情況之結果，必是有損害而無價值的。但吾人亦須指明，在大多數中和式神祕經驗的人中，並無任何病理的狀況，是完全屬於常態的。其所有之神祕經驗，無論自心理的或生理的健康視之皆爲有益者。不信神祕經驗有價值之人，只能謂神祕家之動作爲『自欺』而攻擊之，此種攻擊，對於極端的神祕家，及有入神經驗者較爲得當。平心而論，神祕家所必有之好流動易受感的神經，若進於極端的情況，確能成爲不安定之病態，是勿庸諱言的；但吾人起始評判之時，須對於評判標準，加以慎重的考慮。蓋有同一情況，在此人爲變態而在他人則不必爲變態者，如各界中之天才，常爲例外。天才者所具有之情況，在平常人卽爲變態的或妨害工作效率的，而在天才者則正爲成功之要素。神祕家卽爲宗教中之天才者，常人視爲變態的神祕經驗，在彼正是藉以產生新的能力及更深的灼見之來源。故情況之爲常態的或爲變態的當

以其所生之效果而測驗之。吾人不當作武斷的論定也。並且一般大神祕家，並不感受近乎癲狂之人，所有觀念之混亂，內部生活之不和諧的煩惱。彼等雖常溺於一個觀念，卻如喜好作事者之專心致志非如病態人之神經也。欲評判保羅之經驗為常態的或為變態的，不能只問其是否羊癇瘋或是否此種狀況為見異象之生理的伴隨，乃當以人格上所發生之動力，及藉此非常經驗而集中的思想之能力以為定。但此，亦非謂入神經驗必為良好。蓋自其反面言之，亦確有若干入神事例，經過吾人詳細考察之後，認為不特無好的效果；且為於健康有害。有若干人，因求入神經驗，以致神經疲弱，事後反不能加大其活潑的生力，以作報償。在神祕家為消極的觀念，所操縱之時尤為如此。蒲拉特曾謂：神祕經驗之最大貢獻，乃來自非極端的神祕家。茲引萊特之測驗，以作此問題之結論，萊氏謂：『凡神祕經驗，能加強個人之品格，能使人為已為人實現當代認為良好的生活目的，更能成功者，或有此趨向者，即為常態的；反之，其有此相反趨向者，即為變態的，』（萊特著一個學生宗教哲學，三〇一面）。

評神祕家所得之眞理

吾人所以將神祕經驗之爲常態的或變態的問題之討論，列於前述三大功能——自我的發現，自我的擴展，及由體會以經驗上帝——之後；乃因其與此三種功能皆有關係。此後則討論與第四種功能有關係之第二問題——卽神祕家是否獲得新的眞理的問題。(四)第四種功能，卽『眞理的獲得』(The getting of truth) 吾人將眞理之獲得，列爲神祕經驗功能之一，並非預先如此判斷。不過神祕家認爲在彼有此重要功能，故須將其列於功能之中，神祕家既獲得神祕經驗之後，卽深信彼已尋見新的眞理，因而其生活與前大不相同。如此，彼所獲得對於神聖眞理之灼見，在彼視之，卽有眞實發現之效能與意義。

惟在此問題上，若只應用功能的測驗，實爲不足。此係事實的問題，必用理性的標準以測驗之。換言之，此問題是神祕家在其高度神祕經驗之時，是否於先前所有知識之上又實際的有新的增加？自其經驗之觀念的內容觀之，若將神祕家所報告對於眞理的明察，作細密的分析，便可發見，彼並未自其認識域以外得到任何超然的天啓，亦無不恃

乎常習得知識方法以外的工具，以參透眞理。正如寇氏所謂：『神祕家，將其神學的見解，帶入其所有的神祕經驗之中，並非自神祕經驗中推出神學見解。』倘能將各時代各文化中之神祕家，皆作一番研究，便可發見，每位神祕家，皆不免受其當代的觀念之限制。羅馬教的神祕家所得之知識，全有羅馬教神學及虔誠之表徵，佛教的神祕家，亦不出乎佛家觀念之範圍，中世紀之人，不能超過中世紀之限制。無論何時代之下愚人，亦難以逃脫下愚人之情境。惟此種說法，並未將事實完全道盡，亦未能回答問題。蓋眞理之認識，並非只爲『知事』的積累，宗教眞理之認識，尤其如此。蓋對於眞理之偉大的明察，乃舊有部分的認識之綜合，乃一個前曾未見之新統一或新關係之發現。吾人相信此即爲神祕經驗所能爲者，也正是若干神祕家所力認者。因神祕經驗是一焦點（Hot spot）或謂經驗之鎔化點，不特能使冷枯的與生活似不相干的舊眞理成爲有生氣的對於生活有動力的關係，在若干著名的實例中，並能達到最高式的直觀認識，卽將已知之事實，按照一新而更高的模型以綜合之。至此地步，個人心內卽實際的有新眞理發生。歷世歷代之

上帝奧妙，卽基督所帶來之彌賽亞的救贖，亦屬於外邦人的，此種天啓，爲保羅所達到之偉大的綜合直觀。此不只賴論理推斷之歷程，知其如此——雖可如此證實——更爲一種眞實的發現。保羅之心，在其神祕經驗之火熱中，卽一躍而至此種結論。

此種結論，雖似偏向於神祕家之主張，欲自他人所不能用之方法中，尋見眞理。然非全謂神祕家所尋得之眞理，乃完全與其前有之認識或他種認識無關聯者。事實上，此種新眞理，仍是依賴於舊有之知識。吾人決不能希望一無知或無經驗之基督徒，進入神的境界，忽然獲得保羅或聖弗蘭西斯所得，關於宗教的及道德的眞理之深沉的洞察。所有事實與意義，是潛意識同化的全部程序，是先於由神祕經驗而來之解放，並且如此達到之眞理，只立於其自有之權威上，不能受全人類之承認。雖然在神祕家之經驗中是可以如此的。必須受理性的測驗，視其是否與其他的知識及全部的倫理經驗相符合。綜合的直觀與理知的分析，在增進吾人實際的宗教及道德知識上，必共同合作，正如他種知識之增進相同。

神祕經驗之社會能力

最後，吾人在宗教的領域內，對於神祕經驗之社會的能力不應忽略其功績。在基督教史中，神祕經驗常是產生宗教自由與內性的助力。在偉大的人物中，是衝破傳統制度，固執思想，及呆板神學，以創造新的有生氣的宗教運動之能力，此種經驗，若在與基督教之原形的信仰有關聯時，則不特有功於人與上帝中間之契合，更能效力於基督教團體之團結。其綜合的功能，或能取吾人今日所寶貴的社會理想及價值，作成新的鎔化，給人一種以前未曾出現的社會性的神祕主義。

第五章　靈感與宗教天才

人受神祇靈感之說法，幾乎普遍於各宗教中，原始民族中之宗教領袖及歷史宗教中之偉大人物，皆被視為能特別接受神靈之啓示者。及至宗教演進，宗教之文學經典輯成後，此種經書卽被認為有靈感的，以顯示神靈之心意，迥異乎其他文學。在神學的方式中，靈感卽為一種啓示的教義，故基督教的神學所論及者，多從事於各種啓示之學說。此名辭內之着重點是觀念或屬內容方面的。若啓示僅為研究宗教文學如何著成之問題，則當然出乎心理學之範圍。惟細加考察，此問題亦難免為一個屬乎心理歷程的，幷作者，本何經驗，以寫此種靈感價值之文字。如此，則靈感之事，又顯然成為心理研究之對象矣。

靈感與神祕經驗之關連

由以上所述，可見靈感問題自然與宗教天才之研究融合為一。猶憶吾人在前章研究神祕經驗之時，曾稱神祕家為宗教中之天才，雖此種稱述，不必絕對的適宜於各種宗教領袖；但從心理學之立場，吾人認明靈感與神祕經驗有密切

關聯之時，則此種引用，必更顯相宜。事實上，近代對於神祕經驗之研究，已使人對於明瞭有神祕天性的宗教先知之經驗，較前更爲便利，卽所謂直接自神靈獲得某種對於眞理之啓示和了解的感覺，乃神祕經驗一部分之事。故此吾人頗能看出，此二者之相聯性，並能尋出神祕經驗與靈感二者中有心理公律同樣施行工作。雖然，仍當於二者中加以區別。第一，啓示或靈感中之原素，只爲神祕經驗中一部分之原素，因靈感未必含帶『感覺與我同在或與我契合之上帝』的經驗。第二，靈感與神祕經驗之特點，卽神祕的態度不同，前者之注意點，不集中於上帝而集中於神靈所授與個人之事。靈感經驗當然離不了神的關係，認神爲個人所獲觀念情感或行動暗示之來源，但其所注意者，多爲情感、觀念、及暗示等，却少爲神靈與我同在的直接感覺。

靈感經驗範圍之廣

惟吾人愼勿將宗教的靈感現象，只限於宗教的天才，正如極端神祕經驗，在中和的廣佈的方式中，有其較廣的根基一樣。靈感不只是在宗教天才身上表見之現象。乃是一種較廣的，可見於更正宗的理想基督教，爲信徒所標榜而鼓

勵者，即根據新約中使徒團體，大家皆能分享靈授的經驗。此種問題，在各處教會成了當代的問題，不只對於昔日偉人著作各代教會所同認爲有靈感的文字之情況或條件作心理學的考究。基督教關於神靈在信徒心中動作之教義，即能引起關於靈感本身具何性質的問題。復次，在重視方言，出神，及他種假定爲超然活動的特徵之教派中，一般未受教育之人，將靈感與奇異的似不可解的心理現象，視爲一物。不特此也，一般非基督教團體，如中國道院，相信由扶乩所得之神語（Message）及西洋之『鬼靈教』Spiritualism）等，皆爲相信靈感之實例，故尋求靈感中之心理的基礎，不只爲理論，更爲實際上重要之事。

靈感雖爲一種普通的現象，但吾人欲依照研究神祕經驗之方法，多注意於其極端而顯著者，則更收效；因此，不能不自宗教天才之研究入手。

寇氏所分三種宗教領袖

寇氏曾指出三種宗教領袖（寇著宗教心理學十一章）即『沙門』（Shaman）、『祭司』（Priest）、及『先知』（Prophet）。此三者隨宗教演進之階次而出現，沙門主義，雖非

各個人所共有，却仍存留於各宗教中，『沙門』一名辭，乃自西伯利亞（Siberian）原始的宗教得來者，在此教中，凡有特殊天賦而爲宗教之正式代表者，卽以此名稱之。非洲土人之術士(Witch doctor)，美洲印地安人之術士(Medicine man)，中國東北部流行之『叉魔』，以及中國鄉間常見之跳神等等，皆與沙門在同一階級中。沙門等在民間所以能獲得其權勢者，乃因人皆以彼與神靈或超然能力有密切之連絡，並藉出神時，自神靈處所獲得之曉諭或他種關乎行爲的知識的心理特性之表現，以確證此種連絡。以色列歷史中之古代先知（卽稱爲神人者）亦大半屬於此類，人民尋訪先知，乃欲自先知求問關於個人的或國家的事務之消息。撒母耳先知告示掃羅當到何處尋其遺失之驢羣。（撒上9：5—21）實與沙門之行爲相同。以利沙故事中，有許多事體，亦屬此類，例如：叫人作樂，使之上神（王下8：7—10）（4：38—41）（3：15），沙門或神人，除藉出神和作夢，使其族人相信彼與神靈有顯明的連絡外，更能因成功了人民所求之事而加增其權力。又因彼有揣度人民欲望及思想之技能，亦能裨彼給與人民以鼓勵及輔助。

除上述者外，第三種得勢之根據，卽因彼爲一位公共推戴之人，對於公共事務有相當的經驗。故在彼與人同樣深信爲出於超然的『自動精神作用』(Automatisms)以外，又加上若干技巧的有意的操縱，以使事務達到其所欲望之地步。有若干近代的教門領袖，如(Christian Science)基督教科學社之創始人艾迪夫人(Mrs. Eddy)，及中國道院中之領袖，似亦有此等原素之結合，以致增其權力。惟此種權力之基石，却爲行爲上之『自動精神作用』，而被視爲與超人靈力之交往。

第二種宗教領袖是祭司。祭司之權力，在藉宗教制度，以保全神聖能力之方法，因而對於堅固社會之組成大有貢獻。自歷史方面言之，初時沙門與祭司常互相混同，不易分淸。例如：希拉神答院(Oracles)之祭司，回答來至神龕前問事之人，其行爲與功能正與沙門之行爲功能相同。惟祭司之所以爲祭司，其特點是專爲監守信者與神接觸時所用之定例，及傳達神意之靈感的經籍，其所依据者，並非自己之心理的天賦；乃獻祭、禮儀等獲得神能之宗教動作的職務。因此，祭司之趨勢，逐漸脫離以個人爲靈感之憑藉，而趨

向於經典與聖禮。

第三是先知，此乃宗教領袖中之最高尙者。自其所用之方法或歷史觀之，先知與沙門較祭司與沙門尤爲相似，因先知與神所有之接觸，是用心理的方法，而非禮儀的方法。古代以色列之先知乃沙門式之人才，前已言及。惟至先知主義發達極高之時，則產生新的宗教倫理的經驗，遠超乎古代先知說預言之職務。例如：大文字先知亞摩斯、以賽亞、及耶利米等，皆將自己與下等先知分清。亞摩斯竟有時因先知名辭已有不良的聲譽，；拒絕當代人以此稱之。此等先知之靈感，在其倫理的熱誠，及其與上帝交通之倫理的性質中。其講說倫理的眞理，絕不妥協，此爲先知之特性。新約時代所繼續者，即爲此種宗教領袖及此種靈感觀念。耶穌與保羅即遵依此種眞正的高尙的先知所闢出之中心路徑而進行。保羅自身雖具有某種沙門式之心理特性，但彼爲自己及當時之基督教徒，樹立聖靈的倫理效果之標準，以測驗眞正之靈感，降低了特殊的心理現象。從此，神交之基礎，不再爲自動精神作用之怪象，却爲明晰的倫理灼見及興奮之認定矣。此種灼見及認定，

卽被深信爲靈感的結果，正如沙門式之先知，信自動精神作用爲靈感。因而先知宣言，起首則曰『主如此說』。

分別靈感經驗之方式

吾人旣知此三種式樣之宗教天才，試再轉而探究靈感經驗之方式。如自其最低點說起，靈感卽可以『被神靈所附』(Possession by the Divinity or spirit 解之。原始人民，普通皆相信人能爲神靈所附，新約中亦有此類信念之顯露。若所附之神靈爲善者或爲神，或爲基督教的聖靈，人皆視爲一種高等的恩賜。一人能否使大衆信彼爲神靈所附，或信至何種程度，須視彼在『上神』時之常態的心理程序退讓或錯亂至何程度而定。如能作到一種出神或不可控制的心理顚狂境界，則能被信爲完全的被附，彼所說之言語，亦被視爲神靈之言語。

知識簡單之人，普通皆信一個心理反常者，由於附有神靈所致，故在美洲之印地安人，永不敢傷損一個癲狂人。因相信彼有神靈附於其身也。

至於先知式之靈感，無論爲低等或高等者，皆含『預覺』(Premonition or presenti-

ment）。宗教的預覺，可於先知對於將來事件之先見中見之。先知之預言，皆與國家問題之結局與前途幸運有關。在大先知中，除此種預覺外，自然尚有他種原素。在預覺中，情感爲重，勝於認識及理推。惟情感亦須與某種意義有關，方能認爲有價值的或靈感的。故吾人可謂預覺爲直觀之一種。最難形的預覺，是本能的知，及以現在之情況來適應未來之情況，例如：犬與狐儲藏食物以備將來之用。此種較深的本能知識，是十分自然的。人之複雜的全部的直觀的預料，亦是自然的。但直觀亦可爲一種人心的適應，能聽聞宇宙行動之『附音』（Overtones）。

另種靈感，則爲『得神贊許的感覺』(Feeling of a Divine sanction)，個人能在內心最深之處，感覺彼所作之事，或所持之態度與主義，皆有神之贊許爲後盾。以基督教的言語名之，常爲『聖靈的見證』（The witness of the Spirit）。此種感覺，在偉大的宗教領袖，大受常人反對之時，更顯濃厚。反之，此亦能爲若干凡人常有之經驗，特別具有神祕性的個人，尤其如此。

最高的靈感，似爲『對於眞理之直接的認定』。此種認定爲高等先知之特性，是屬於直觀者。

解釋之原則

討論至此，卽應對於靈感作心理的解釋，在作此種解釋之時，吾人須慨然捨棄關於靈感之二元的古說。按二元的學說，謂一切事物之存在，可分屬自然的與屬超然的兩界，人之心理歷程屬自然者，而神之思想動作歷程，則屬於超然者。故靈感現象，只能被解釋爲人心受神心之侵佔，因而其自然的假設，卽以最異於平常心理歷程之經驗，爲屬靈感者，不特視極端的心理狀況(例如出神)，爲被神所附，卽直觀的思想歷程，忽然歸結於眞理的認定之時，亦被視爲外力所作。因此，當眞理燃燒於聖徒或先知心中之時，彼刹那間之發現，卽被認爲來自心外而勿疑之啓示。此種二元論，已漸失敗，不得不退讓於科學的一元論，以作心理的及哲學的解釋之原理。故靈感經驗之全部，盡可應用他種心理歷程所需之同樣解釋；但此種見解，絕非將靈感觀念中心之信心，卽人心與神心有相當接觸之信念打消；蓋近代哲學中之一元論，作宗教的解

釋之時，卽謂神之心意與能力，是運行於一切受造物中，因而人心若愈能向上發展，則愈能與環繞並扶持吾人之神聖生活接觸。且觀念爲人人共有之物，非一人固定之私產，故自哲理方面言之，無需區別心中之觀念爲『由於我的觀念』與『由於神的觀念』。只要我心中某觀念之價值或適合性，足以代表上帝之觀念。倘某種觀念有代表上帝心思之價值，則雖曰我思想仍不能減少其爲上帝觀念之性質。此種說法，能使一個單純歷程之兩方面，卽靈感(或啓示)與宗教道德的眞理發現，合而爲一，此二者非兩個歷程，乃一個歷程之兩方面；如艾慕德會以教員學生關係作例，謂學與教只是同一歷程之兩面，互爲依據者。

直觀與靈感

討論至此，卽應進而敍述靈感經驗之確定的心理解釋。吾人承認對於此種事實所作之科學的解釋，假使對於宗教具有價值，並不損失宗教的意義。在較高之先知靈感中，有兩種因素，使之相信其所心領口說者，是從上帝來的，一爲『剎那間的發現』(flash of discovery)之『忽然性』，亦卽在意識內之自動的呈現；一

爲自心外而來之感覺，若吾人將靈感看作一種直觀的歷程，則此兩種現象，並無可異之處。關於直觀作用，在討論神祕經驗時，已多涉及。據黑氏言，其根基是深出於『本能的智慧』(Wisdom of instinct)中，此種智慧與生物求適應環境之努力相聯。在人類生活中，有一種關於自己動作或他人動作之適與不適的感覺。動作結果之有利者及無利者，皆能印記於心，爲吾人運籌新動作之背景，惟此種對於新動作之適宜的感覺，未必賴推理而得，乃全部心性所感覺者，蓋吾人對於何者應行，何者應止，有全部的直觀。事實上吾人所有對於事物之評判及動作，大半以此種普通的直觀爲根據，只有一小部分出乎縝密的思考。一個不信宗教的人，對於此種本乎直觀的結論與評判，常以他種名稱稱之，若人慣於將內心之情感與神聖者之要求視爲有關聯的，則此種直觀又成爲靈感矣。倘人心內，充滿了對於社會較大的需要之遠大深切的瞭解，及生活之宗教與道德的意義之欣賞，並且對於眞理的直觀，又驅迫人使之感覺對於此等事體有當爲之責任，此卽屬乎先知靈感之類。

數學家靈感之實例與解釋

關於研究文學的、藝術的、及科學的、靈感經驗，有許多書籍可供參考。(例如：在寇氏所著宗教心理學第十二章，有若干饒有興味之文學的靈感舉例)在每一領域內，均可使用相同之公律。茲因篇幅所限，只能述及施其德在其真體論第一附錄所列者。(附錄惜未譯出)最近逝世之數理學家普因凱爾(Henri Poincare)，曾敍述一件算學原理之忽然發現的靈感經驗，謂彼欲驅車於樹林中，正在進車之時，忽有解答一個困難算學問題之線索，突入其心。彼立即覺得此種直覺為正確者。迨達到開營(Caen)城後，遂以演算此直觀之答案，以滿足其良心。普氏所得之靈感，與一般宗教性的靈感，不過是數學與宗教問題之資料之區別，而其啓示之忽然性及感覺的確實性，正與先知或神祕家之經驗所有者相同。普氏在寫其靈感經驗之時，曾謂：「此種潛意識的工作，除非在事前事後皆有一時期之有意的勞作隨之，則不可能，至少是無效的。此等忽然的靈感，除非在事前有數日之有意的努力，則永不能發生——此種努力似全無效果者，其實並非如吾人所想之徒勞無功；因其能促動潛意識之機械的活動，匪此則潛意識

的機械將完全不能動作。至於所以必有第二期之有意識的工作，則更易明瞭矣。吾人須試證靈感之結果，並將解釋之歷程列出，更要者須將其查核而證實之。蓋有時吾人能爲一種絕對正確性的感覺所欺，且只在欲下證明時方探得其中之錯誤。』對於普氏之解釋，經施其德之觀察，補充兩點甚爲清晰：（一）潛意識所解決之問題，乃顯意識對之有特殊興趣，處理時有特殊訓練之問題；（二）錯誤的結論有時亦能帶着一種絕對認其爲眞的感覺。第二點可用以解釋舊約所稱之假先知，第一點可以說明眞先知。『只有能以高尚思想與優良生活訓練自身之人，方能有倫理的或宗教的豁朗現於其心；希伯來民族中，所以能適於產生相繼輩出之高等先知之情況，爲其他民族所不及者，卽因彼等特別將宗教與正義聯爲一起。』復次，正如算學的靈感需以理性的思想測驗之，先知之靈感亦必以思想或生活測驗之。（見施其德著異體論三三五面）

以上之例證及自此例證所取之原理，更能證明直觀與理性二者之關係。直觀並非代應理性，反需理知之完成，並糾正其所有之工作。同時，在最高式之理性中，關於達到推

理歷程之最後的綜合，似屬直觀之作用。

用直觀之名辭，對於靈感作心理的解釋，同時，含帶『潛意識心』(The sub-conscious mind）的活動，其實二者皆吾人所需要以解釋那『最後的發現』之忽然性，及其『由外來的』感覺。人用潛意識一名辭，有許多意義，因而其意義易於混亂，故吾人此處應如何用之，務須清楚，以免混亂。寇氏在宗教心理學中，謂關於潛意識之學說，共有三種。（見寇著宗教心理學二〇二——三面）

三種潛意識說

（一）神經說（The Neural Theory）。謂自潛意識中出現之一切，皆由於已往經驗所形成之某種組織的大腦分區，受『重新刺激』（Restimulation）所致。按照此種學說，潛意識中並無思想的逐漸成熟，只為思想的復呈而已。（二）經驗分存說（The Dissociation Theory）。謂在注意域內，既有注意之焦點，亦有注意之邊緣；在邊緣中經驗之事項，不離邊緣，能聯合進展，至於成熟；一旦注意之焦點，移動於其上，則此醞成之結果，遂出顯於注意域中矣。（三）分離的潛意識說（The Theory of Detached Subconsciousness）。此種學說，概括

的主張有一「一次我」之見解。此「一次我」所據有之能力，較平常的我所據有者，較寬而散漫。

寇氏之結論，謂第一第二說，較第三學說含有較多之真理，此結論已廣被現代心理學家所承認。無意識的記憶，因忽受刺激而復呈，其內容，能說明若干自潛意識中得來之資料。個人對於此等資料，並無顯意識的注意，惟資料沉入記憶中，永不遺失，此係第一學說之實理。惟第一學說未能將潛意識一切事實，全盤說明。因自潛意識中突然發出者，其新的性質，證明常有種種知覺在潛意識中醞釀，自行組成一個觀念系統。若此種事工與注意焦點相距甚遠，則當其進入焦點時，所有之結果，似全然為新者，人之大部分意見及成見，常不時的被形成於不甚清晰之注意域內。人確信自己之意見為真實的常過於確信其為何為真實的。由此吾人又得到一種瞭解大先知之智慧及認定之線索。其歷程雖朦朧複雜，然其結局似乎是自發而新穎的。至於第三種意見，心理學家不敢深信。雙重人格之事實，雖能顯示一種分離的潛意識，然在此種事例內，其與常態自我聯絡之處，

仍較「一般人所設想者爲多。而此種解釋，又似乎承認雙重人格乃第二學說之『經驗分存狀態』達於極端的情形。

茲將吾人用直觀及潛意識之觀念，以解釋宗教靈感所得之結論，略述如下：個人藉以獲得經驗及認識之直觀的與潛意識的歷程，實較意識思想之清明的焦點內所顯者更爲深遠。在宗教天才(例如先知)之潛意識中所富藏的內容，不特有其個人之經驗，更有其從民族之宗教遺傳及宗教經驗之融會所得者。先知所處的團體之文化階級，及其民族所已達到之宗教意識階級，皆能影響其潛意識的心理，並貢獻若干受潛意識醞釀之豐富的材料。此外，尚有兩種屬個人的因素，似亦於接收高等的靈感經驗有助。個人對於宗教的刺激之感受性不同，正如人對於詩或音樂的感受性之不同。吾人亦須承認有所謂宗教天才者。不過在此以外，亦確有個人所努力實現之宗教神交。此種個人的更大的宗教印象感受性，及對於宗教問題與宗教價值之更大的興趣，皆能因神交的習慣與道德的忠信而增加練達，因此，彼能有更高的宗教直觀之能量，卽靈感的能量。

總評

然吾人將以何物爲一個靈感之測驗乎？答曰　靈感之測驗，不在乎獲得靈感時之來路如何，却在靈感中所含之眞理。並且，關於宗教的與道德的眞理事體，又多屬價値之問題。爲欲建設吾人之宗教眞理學說，此處須衝破心理學之範圍而進入宗教哲學中。不過價値經驗之本身，究爲心理的事實，雖然確定價値所用之規範，乃推理思想之事工。測驗宗教的及倫理的眞理，乃一種關個人的又關全人類的事體。吾人須各以自己之最良的知識與經驗，來作自己的判斷，同時，吾人在此事工上亦非孤立者，又須與人類最優良的心血所積合遺留的經驗相結合；使吾人之判斷與之相符。如此，則眞理之建設，乃結合個人之明察及發現與按照人類之經驗及思想所有之證實，共同作成之事功，而非一方面之獨創也。吾人固無所謂外部的絕對的靈感測驗，但或有更好的繼長的深遠的人類經驗作根據，吾人可以信此爲聖鑑之工作，又爲一切信宗教者所能分有之事。

第六章　道德的奮鬬

通常宗教的生活，包括兩種行爲；卽所謂崇拜與道德的行爲。吾人屢次提及宗教發展之程度愈高，愈要確定而自覺的關心倫理和道德之經驗，基督教不論其在元始或在現今可爲此最顯著之例子。在本段從心理方面研究長成的基督教之宗教經驗時，吾人之注意曾集中於宗教之崇拜方面，以及與其有密切聯關之神祕和近乎神祕之經驗。今在六七兩章中，吾人要以宗教之關道德行爲的方面，置於注意之中心，以求此種心理學之研究在學理與實際上所能貢獻之裨益。

道德之生活，按其眞正之意義言之，需要兩個因素：一爲倫理之標準，一爲個人之努力，以達到或適合此種是非之標準。自社會的觀點來說，或者吾人能承認任何行爲凡能適合團體所共認之標準者卽爲道德的，但自個人之立場來說，那多屬機械的行爲，則遠不及道德的眞正意義，必須有個人意志之運用和向那尙未達到之目的努力方爲個人道

德生活不可缺少之要素，此係一種奮鬪的經驗，一方是反抗其所認爲低的或非的，一面是接近其所認爲高的正的。如此，吾人之研究，自然要從試誘之經驗入手。

(壹) 試誘之經驗

試誘之內心的性質

近代的心理學，對於試誘一事，有不少的光照，使人易於明瞭。心理叫人明白所有之試誘是由內而發的。對於此點，通常的思想，容易令人看錯，因人慣想作一種不良之事，其試誘是由外而來的，由於一種境遇，一種引人之物體，及別人之感染而來。傳統的神學，將試誘推到魔鬼，更加厚了此種思想。但吾人現在認明，凡引起與自我理想之要求相反的行爲之衝動，其時機和刺激固能爲外部的，但自我內在的衝動之力量，是發生試誘之根源。吾人自己心性中不同衝動之衝突，使吾人感受試誘。故海氏直爽的說『所有之試誘，全爲內心之事』，對於此言之眞實，可作簡易之測驗以證明之。試看二人處於同樣外部刺激及環境之下，一人不感受任何試誘，而另

一人因內心的衝動之追力，對於某種行爲之暗示，則感受巨烈之試誘。例如：賀川豐彥博士自述其生平經驗：謂曾住於神戶貧民區內，數年之久，此區四面娼妓。而見證彼在此數年中，並無一次感受性的試誘。因伊說上帝之愛常燃燒在彼心中。彼自己性慾的衝動，結合於純潔的自我理想之內，並因其基督化的憐恤，在拯救流於歧途同胞之熱忱中華昇。故伊所謂在此惡劣環境中，概未感覺試誘之言，頗爲眞確。

試誘衝動之種類

既然認明試誘，乃由於兩種衝動之互相牽扯，一則向下墜落使人偏離宗教和道德自我的理想。一則輔植而提高此理想，由此可以看清，雖然試誘由衝動發生，但除非有理想及道德的標準，爲我之宗教情操所容納，則此種衝動不足成爲試誘，或許有衝動中之衝突，可認爲心理之衝突，亦非試誘。但發生試誘衝動之牽扯之力量，果有何心理之來源乎？簡言之，凡衝動皆由潛意識域而發，潛意識衝動可分兩大類：一是與本能和其他生來秉賦的傾向有關聯之常態的衝動，不論在簡單的和特殊的方式，或在習慣及情操之組合中較高的方式，均在內。一爲變態的衝動。變態的衝動，

可謂由於潛意識之隱機而發、帶有固着性(Obsession)，患竊盜狂者，爲竊取凡其手所能及者之衝動所驅使，對於此人，此竊物之固着觀念，是彼所不能擺脫而純爲強迫性的，此種衝動亦不爲理性和訓教所制服，此種人是有心理疾病者，直到彼遵從此固着性的命令而後方能安心。試誘一事，却非一種命令，乃一種行爲之暗示成形於心中，列出此種行爲之合理，及使汝滿足之理由。試誘的暗示之見著行爲，須待自我意識之首先許可。

若欲詳論，因衝動之牽扯，而發生試誘之緊張之幾種情由，可分述如下：（甲）在心理學方面最簡單而最易明瞭者，即由於粗陋方式的本能之試誘之衝動，即情慾之鼓盪，要直接滿足自己，而不顧社會所樹立和個人所接收在自我組織內之標準。當人的生活超過此種肉慾的生活，而達到一種較高的生活之時，常有舊日生活回扯之實力。但出於本能之衝動，未必因以先放縱了情慾，也可爲人本有獸性生活之催迫，與文明生活道德約束之衝動。（乙）但往往人對於道德之奮鬬，並非如此簡單，更連帶一種習慣之牽扯。對此赫氏曾指出三個成分（二八四至二八五面）（一）在人的宗教意識，已上達到

新的平面之時，必常與較早較慣對於生活之看法相爭鬪，其宗教的改新，或宗教生活的改造，曾連帶着重估舊有的價值和情操。新生活之理想，在彼身上之吸引力雖大，然因時間短淺，舊有之價值，以舊日生活之習慣和態度爲後盾，至少有時發生一種回扯之力。(二)再者，試誘將習慣的社交和社團的允許之勢力成形於心，在彼往日的生活中，曾有同伴共享之生活。例如：好酒賭者之與其好友，此類人與此類人之來往，是激發其舊日的衝動，回復舊染之行爲。(三)在一切習慣之回扯的勢力內，帶有神經系統之傾向(Set)。習慣雖不僅爲神經關聯而組成之通路；但每一習慣，在其用爲工具之神經系統中，曾留其印跡。舊轍屢蹈，則成通路，但新的反應，是需要新的神經通路，故因神經系統，凡習慣而易作者，每有牽扯之力，爲人所必須勝過者。

試誘之社會關係方面

當吾人觀察另一種試誘，即兩種『自我理想』衝突之時，則試誘之社會關係方面，更爲顯著。此次所受之試誘，並非要放縱本能，不顧有組織自我之要求，亦非退步到以前的生活平面。乃是要求自我的滿足，而不顧他人之權利。此

即爲自己要接收一『個人性』而拒絕『社會性』的自我理想。雖然此兩種理想內，皆有強大之本能的成分，但此問題，却非『個人性』本能、反對『社會性』本能、的一種問題，乃是生活全部組織之偏於個人性或社會性的問題。在另一方面，又有高等道德之社會關係，因人要得別人稱贊之自然的慾望，遂發生了另一種試誘。在此情形之中，互相牽扯，有個人良心所贊成的新而獨立性之行爲，與同人所贊成之另一種行爲，但此並非前所提及之個人非社會性之行爲與社會性之衝突，乃是高過團體現在所自認之價值之行爲，與通常認爲好的行爲之衝突。

預想之試誘

對於試誘作進一步之分析，則發現了赫氏所稱預想之試誘（Anticipa-tory temptation)。吾人在此所論者是在道德與宗教生活最高平面所遇見之試誘，特爲一般優秀者所感受的。一個人面向某種道德問題，在想像中投射出幾種可能的行爲，並各等行爲所能給與之滿足，因而事先感覺衝動之牽扯。耶穌在彼將要擔負偉大使命之先，所受之試誘，正是此種試誘之好例，在彼心目中，畫出可走的不同的路

線，每條路線所指出之行爲，在相當的情形之下，各有正當的價值，以滿足其心中之衝動；但所成爲試探者，皆不能滿足其將生命奉獻與彌賽亞之使命，只按彼所覺爲上帝至善之意旨去服務之最高的衝動，在每段試探中，耶穌在預想之中，挑選了二者之較高者，未曾等到事實臨身，據彼之意，倘彼挑選較低者即爲罪，此事完全可證實與道德生活極有關係之一句格言，即『好是最好的仇敵』。此理關係所有之試誘，與組織吾人之衝動之問題。但其切要之處，在吾人面向一般是非心最靈敏最易感覺行爲上兩可的情形之時，最爲顯著。因所謂好的行爲，不是彼所在的社團所判定爲罪者，反爲彼等所極端佩服者，但彼則因所見到較高之可能，並因人心中求最高自我完成之衝動，倘只擇其好者，失其最好者則必誤矣。例如：將個人之利益與安全，附在團體福利之下，本來是善德。對於成立之政府盡忠服從，亦爲善德，如此，當國難臨頭時，一個人自投於義勇軍，以保國守土，總可得地方上之贊揚；但此人若因熟思耶穌生平，並信仰上帝爲父之充分意義，而良心增加靈敏，以至於認明害人生命爲大罪，則必盡忠於比良心較高之威權，恐

在國家徵兵之時，強彼荷槍充軍，彼亦將抗命不遵。

（貳）罪

在有宗教儀式者心中，道德的奮鬬，變爲與罪爭戰向義努力。彼以此兩種名辭含有超然的關係，並以上帝的法則和上帝的旨意之術語來解說之。人所用之言語和方式，隨其所慣用神學之說法，各自不同。罪之名詞所包括行爲之範圍，亦隨人宗教思想社會化之程度而異；但名稱所包含者，多少總是人與神直接之關係，亦多少包括彼與同人之關係。無論如何，不管對人或對神，彼總是感覺有罪，是違犯神之事，爲神所不能贊同，因而感覺爲上帝所不悅者。

罪之心理學的意義

自心理學探究罪之名詞，究有何意義乎？西國新的心理學和心理療病術，倡明心理統一而得康健與愉快之福音，在社會上大受一般人之歡迎。在此派之思想中，此諸說法就抹煞了基督教之罪觀，而代以(Psychic maladjustment)心

理的適應失當。按舊日之意義，人之痛苦，是來自人自己之錯行。今人則以更寬慰之意義以代替之，即一切的不愉快，都由於心內之衝突及適應之失當，吾人所應歸功於此派心理學者，是彼等發現許多事例，實情就是如此。並藉其心理之治療，恢復了此等人之康健，是教會關於罪之形罰和饒恕的講說教訓，所未成功的。罪果然是適應失當，爲一種心理之衝突。反而言之，人不能說一切心理的適應失當或衝突皆爲罪，或因罪而生。此種見解，所含之眞理，是霍爾頓教授對於罪之心理學之描寫所採納的，說：「罪是人與宇宙之適應失當，是人與其自己福利來源之病態的關係，」又說：「罪是人的旨趣理想情操和態度中之任何缺點和背謬，能使彼與彼福利依賴的宇宙之眞體，無和諧之適應。」（霍爾頓神學之心理學的研究七十五面。）不過，吾人若以罪即等於心理之適應失當，則爲大錯。吾人應淸楚的分辨罪與不良的心理。因凡請求心理療病術家診治者，多是患神經病者。其神經病之來源，是在潛意識當中，是由於往日經驗所發生之隱機。此種經驗爲彼所壓抑而其情緒之能力有不健全不愉快之關聯。海氏在指出分辨道德之疾病及罪之原則時

，清楚的說明人的行爲，如偸盜和性的變態行爲，雖然相同；但後一種人是一位病者，其行動是爲潛意識之動機所驅使，在其意志支配之外。前一種人是一位罪犯，其行爲之動機，是在其意識中之慾望，又在其自己意識支配之下，爲所驅使。此種區別正合乎霍爾頓所述罪之解說，即罪是屬意識域之事，有道德疾病的人，恨惡自己之錯行，切願脫離此心理之驅迫。而罪犯所要者，却正是此種行爲，在其心理上懷抱着產生此行爲的情緒之驅迫。或有人說，此係爲其習慣所支配，自己不能約束，但原來是由於彼自己之選擇，並當時感覺到所行之非，頗能避免的。此種說法，並非否認不道德的行爲，能作發生神經病之副因，若有此種情形，宗教對於罪之醫治，必爲心理學治療之一部分，或先決的條件。

與上段相似的，有人講罪不過是心理上統一的缺乏，既然任何人不敢自認有人格上完滿的統一，則在此說法之意義中，吾儕都成了罪人。但同時此種說法，因其所暗示者，減少了吾人對於罪之忌嫌。人格之統一，既以整個的自我理想爲中心，又爲善行之規範，故稱罪爲統一之缺乏，實有一部分理由在。此種說法，也指明不但違犯通常是非標準之事

爲罪；卽放弛懈怠的生活亦爲罪。但此究非充足的說法，因其疏忽了人選擇好的自我理想，及達到最高統一之責任問題。從另一方面，吾人須說明，順序的適應，未必是完善的憑證，當人自我的統一，是進行在一低的平面上之時，亦能獲得與環境及其內部順的適應，然其應當作者，卻是要與環境奮鬪。所以吾人說此種低的統一的自我，爲可能的較高的自我所定罪。在基督徒中此種較高的自我，卽保羅所說『基督成形在你們裏面』，所以在有意識的低的平面上所形成之統一，本身就是罪，因此，罪不僅是統一缺陷之事。

自我統一與罪

自我統一的問題，大半是人本能的生活和不同的衝動適宜的處理之間題。人很易用此種述語來描寫罪之大部份，保羅在羅馬書第七章中描寫心靈與肉慾之相爭，可爲此說之經典。此種二元論，引用於理性的生活與本能生活的衝突上亦甚適宜，若人之人性觀是悲觀的，則衝動之表現於行爲上，尤其是自本能而發者，必目之爲屬罪的。反言之，一般以人性本善的，並視每個自然衝動在相當範圍內爲正當的人，則趨向於贊揚衝動的生活。對於新心理學所講，因壓抑而生之隱機的道理之誤解，

，也增厚了此種趨向之勢力。但哈金教授曾淸楚的指明，謂：『衝動本身之內，毫無道德的品質，不論何種衝動；其道德之品質，全在此衝動與其心意的和社會的環境之要求關係，倘說衝動是不正的，卽因滿足此衝動之方法之不正，因每一衝動，有其心意和社會之關聯，當其適合此環境全部之要求時，則爲善，否則爲惡，不論何種心理，不能只因其爲粗陋的而定其罪，倘若一種衝動，有超乎粗陋之可能時，則道德問題立卽發生。』（人性的改造一一五面。）以哈氏謂『罪就是故意的不去解釋一種衝動，使之能以堅定和增加自我的統一』。如此，若吾人容一種衝動隨便的成爲粗陋的表現，卽是承認而允許了與我最高之志願相衝突之事，所以我就犯了罪，並且，知道犯了罪。在此種情形之中，我所作的，就是拿某本能衝動之滿足本身，當作目的，離開了自我理想之全部要求，如此處理吾人之衝動，卽是罪之精華。但此並非因本能的生活，和其在意識內之衝動是屬惡的。乃因使其滿足之方法，有破裂自我之效果，與信宗教者之自我理想作主腦的宗教情操不相合。在一位基督徒，此種自我理想，具體的說，就是基督的品格。

否認本能與衝動本爲惡者并理性本爲善者之理論，同時，駁倒了以求愉快爲罪之說，特別是由感官而來之愉快的思想傾向。對於此點哈氏又說得好，『在每一方面(善與惡的行爲)皆有理性及愉快之助力，每個裏面有求生活的志願，和一切人類行爲多少所表現求能力的志願之一種滿足。有罪的行爲，和無罪的行爲，在敍述上沒有差別，凡善德在一切心理所有之成分，罪亦有之。反而言之，亦然。惟獨此種行爲所必關係的整個而特殊的境遇，能以供給吾人以分辨善惡的準則。』如此，愉快只有在全部宗教生活的方針許可之外，獨自作目的時方爲罪爲惡。吾人所更應記憶的，就是有的愉快是爲與上帝旨意協合而生活的人所能得，而爲罪所決不能給與者。

(叁) 有罪的感覺

罪與罪的感覺之不同

宗教意識之一種顯著的特徵，就是有罪的感覺。其對於道德奮鬭，與眞實的宗教生活有重要關係，何爲此種有罪的感覺之心理的來源及特性

乎？在欲答覆此問題之先，所應指明的，就是『有罪的感覺』與『有罪』並非一事。罪不論是一種特殊的錯行，或自我實有的情況，是一種客觀性的東西。罪雖需要人之道德的可能，并對於上帝旨意之關係的意識而後爲罪，然仍是一種具體的事實，反之有罪的感覺，是純粹主觀的事體，既是主觀的，則易有孤落和錯誤的情形。在三段五章論改心經驗之時，曾留意人之自信有罪，能爲當代通行的神學教義之反映。例如：人性墮落及原罪之說。本仁約翰爲此事之好例。籠統的有罪的感覺，能爲暗示所引起，而不與生活中之道德實況相符，反之，吾人須知熟常和習慣，能使人對惡之意識遲鈍，使之對於彼所常看的惡或團體中通行的行爲和態度，不復視爲罪惡。一般習於做惡之罪人，良心麻木，少有罪的感覺；而聖人反因良心監敏，常有罪的感覺，雖然吾人不能假定有罪之感覺，是成功善德心理之絕對條件，但對於罪之可能之敏銳的感覺，和當有罪時一種有罪的意識，却爲道德的發展和道德的勝利所需要。雖然有罪感覺之本身，因其主觀性而不可靠，但至少也不可忽略其關係。

罪的感覺是否自餒的隱機

在新的心理學派之信徒中，有人欲稱『有罪的感覺』只爲由求能力而遇挫折所發的一種自餒的感覺(Sense of inferiority)。吾人研究本仁約翰一類人之實例，或者從表面上觀察，能令人作此種結論，當人以自信的勇敢的生活爲理想之時，有罪責的感覺中之消極的情感，常壓迫意識。彼等認此爲變態的，爲由隱機而發的；但認『有罪的感覺』和此種隱機爲一事，却是十分錯誤。二者是發自全然不同的原因，並需要不同的治療。一個自餒隱機之來原，多半是在兒童期之一種經驗，或因體格之缺乏，或因父母和師長無情之轄管的待遇，使兒童感覺自己不如別人。並且，此種自餒的感覺，與本身內求自我之完成，和事物之成功的慾望，互相衝突，倘無眞的成績以賠償之，恐在其潛意識中要形成一個隱機。治療此種隱機之方法，是先使之重新認定彼在實際中之眞地位，和應有的態度。並認明其困難之眞實來源何在？反之，有罪的感覺之來源，不在潛意識，乃在意識之中，是由於自我的失敗，在意識中未曾本良心作事，因而結果是自責。此種有罪之感覺，與上所提因社會或自暗示所引起虛僞之有罪的感覺，

不可混為一事。眞的有罪的感覺，既在意識內，則治療之方法，亦必在意識範圍之內，其治療卽在悔改認罪，轉向上帝求其饒恕，尋求那能勝過我罪的，有新而正的道德的適應，就是對於上帝對於社會環境的適應。藏在潛意識中的自餒之感覺，是一種變態之事；眞實有罪的感覺，却是良心有生氣的執行功能之明證。卽意識心在正當的道德理想控制之下。因此，吾人能用「有罪的感覺」，以促進個人道德的發展。

罪的感覺之心理的來原

有罪的感覺在心理方面主要之來原，是吾人冀得他人稱讚之欲望，及受不贊成時所感之不快。此係一種極有力的控制，其效能可見於家庭與學校中之兒童，及某社會中之成人。關於此事，有一點很値得特別指明的，卽此種欲望之執行功能，是在選擇方式中進行。因非一切人之褒貶在吾人身上有同等的力量。究竟一人之分辨是非，大半隨其所重視者而轉移。某社團之不贊成，能使吾人之行為錯誤而適應失當。並在人前感覺不安。但此種感覺尙未到有罪的感覺的程度。須再加上兩個別的因子，方成有罪的感覺：一為對於吾人之行為只為與上帝有關之一種宗教的判斷。

一為良心的自責。到此地步，可見吾人得吾人所重視的團體之稱贊的欲望，和吾人在上帝面前之有罪的感覺，是如何互相效用。因信宗教之人，往往參加某宗教團體，自幼入了教會，在其訓導之下長大成人，在教會和家庭會學習了以上帝為無上的人格，知曉而關心彼一切的行動，是神之稱贊在彼身上占了極高的權勢。在實際上，既然宗教的團體是關心而解釋上帝的旨意和法則的，其中之個人，即立時感覺到宗教團體對於行為問題之意見的威脅。容易接收團體之斷定，以某事在上帝面前為罪，直待彼自己個人的判別力長成之時。另一方面，社會因素之影響，可見於每個宗教團體是在全部社會裏興起而繼續存在的，此宗教團體往往採納普通社會裏和文化裏所通行之道德標準，為其罪與義之觀念。但此團體之特殊的宗教遺傳，隨其所受之培養和認定不同，或許與普通社會對於某種行為立於反對的地位。其事或屬私德之範圍，例如飲酒，用某種食物，及娛樂之嗜好。或關公德之社會問題，例如：當兵參加戰爭等事。

若欲得『有罪感覺』之充足的解釋，須轉而討論良心問題。惟在良心之作用上，能

見到一種較高人格道德宗教之判斷，只求上帝的稱讚，不顧其所在之宗教團體如何。如一切偉大的先知和宗教史上的更正家，到此地步，個人的良心，却能定宗教團體所贊許的某種行爲和態度爲罪。一位基督徒，當其智識和教育程度增高之時，亦常以運行在生活和社會基本組織內之普遍的道德律，來設想上帝之行動。彼之意識，或與上帝忠誠的合作，或違犯根據上帝生命的道德律，即彼對於天父上帝之稱讚或不悅之覺悟。彼痛心斥責自己，因無可推委的，違犯了上帝工作方法之天然定例。

（肆）良心

論宗教與道德關係的學者，常注重宗教所加給民族的風尙和道德標準之特別的權勢。由此看來，宗教對於行爲的控制，是因其在社會團體中之保全社會道德的功能，藉此控制個人。但心理學家還要進一步，說明社會之能控制個人，是因社會能使個人對其道德要求有內部之反應；否則，只有社會之壓迫，個人終必起而反抗之。如此，宗教之

爲一種社會控制之功能，全賴其對於個人之自制的功能。倘一切道德的衝突都是心內的，且試誘是由心理的衝動而生，則控制行爲與戰勝試誘，亦必賴心內之能力。宗教意識藉以顯明對於任何行爲之褒貶，及堅固其在行爲上控制的工具，就是良心。換言之，理性及良心乃心的作用，藉着價值的標準，以統系吾人之經驗，管理吾人之行爲。良心作用，特別在道德價值之範圍內執行，道德與宗教旣有密切關係，則良心同爲宗教控制生活之工具。宗教徒以良心是可以求訴之最高審判廳，彼認此爲上帝的聲音在其心中。

心理學論良心之緣起與性質

（一）倫理學界旣採取了進化論，即對於先時玄學化的良心說，特別是康德之『道德絕對的吩咐』之先天性之說，大起反動，而趨向於認良心完全爲社會演進之產物。深受社會功能學說影響的心理學家，曾將良心歸爲團體的風尙與倫理標準在個人心中之反映。學者對於倫理比較學，和社會進化之硏究，幾乎打破古老的良心靜性的觀念，因爲從此種硏究，可見良心的表示，幾乎處處隨人之社會環境和

經驗而異，此類事實，幾乎抹煞宗教認良心爲上帝的聲音之信念。

(二)代表本能心理學派之特拉特耳(Trotter)將此普通說法，重新發表，釋解良心爲合羣本能之附產物，因此種本能，動物成羣，使犬與狼一類的動物，服從自己安全所依賴之羣的權威，若破壞了羣的統一，卽是違犯全羣，必受羣的領袖之懲罰，因而心中發生恥辱的感覺。佛洛特對此有相同之說，謂『予久已主張人對於社會之恐怖，卽所謂良心之精意』。團體的心理與自我的分析第十面。但此二見解，都不能解釋不以社會之壓迫及對於社會之恐怖爲動機之道德行爲。例如：在歐洲大戰時，有不少人因良心而實行反抗，就是反抗合羣本能和嚴厲的社會壓迫，彼等寧受社會之逼迫與咒駡，以至受監獄懲罰，亦不肯背其良心。此種見解固能解釋道德判斷內之重要元素，但不能說明其眞正性質和充分的表現。良心確爲個人之所有，而羣衆之所以能影響之者，只因觸動彼良心中之能受影響者。

(三)海氏在其心理學與道德一書中，對於自我之組織及情操與隱機之功能，所作之

分析，甚爲完美；但將良心認爲是一種隱機作用，却論得錯誤，他說：『試誘與良心，若只按心理的機械而論，完全相同。皆是被壓迫之慾望所發的聲音；試誘是被壓迫惡之聲音，良心是被壓迫善之聲音。』心理學與道德四八面。善人有善的情操，而將其不善之慾望壓下去。惡人有惡的情操，而將善的慾望壓下去。在惡人心中被壓迫之善，欲求得以表露，因而良心在裏邊發聲，勸其發慈悲勇敢大量的爲人。四九面，但如巴卜耳（C. E. Barbour）在罪和新的心理學中所批評者，良心雖然含有衝動的性質如隱機所有者，但良心本身不是一個衝動，乃是採納或棄絕衝動者；因此，吾人不能接收海氏之分析，只限於以情操與隱機，以解釋道德生活的現象。

（四）麥鐸格在其心理學綱要四三九至四四二面，討論良心，所得之結論，較爲相宜：據謂良心就是道德的品格，正如人的意志爲動的品格一樣；但麥氏在探究道德之品格如何產生之時，卽將良心的精粹，歸於自尊情操所發之一種衝動。謂『衝動就是一種欲望，就是我願寶貴的自我（我對自我思想時，或榮幸，或慚愧，或與實情相合之多

算清楚之多寡，皆按我才能發達之程度），在動作中實現我所形成的所採納的行為的理想』。當一人受較強而有力的本能之衝動時，此種在自尊情操中興起之欲望，能使道德情操佔優勢。對於品格之理想，就是道德情操之總合，或和諧的系統，至於那最高的道德行為，是個人與團體或說有組織之社會相反對而本其良心之行動。麥氏以為可同樣解釋，仍是人自尊情操之衝動奏效；但在此時人的自尊心之決定，與其想像中最高裁判之判斷，合而為一。此較高之裁判者，或為社會中之小團體，或一位道德英雄父母或所信之神，皆藉想像以映照目前，彼等之褒貶，較一切同人在心理上之力量更為偉大。

採納的見解

但此種解釋，仍未答覆進一步的問題就是在自我情操中所興起之欲望為何重於倫理的理想？此倫理理想之吸引力果何在乎？即便承認麥氏所說倫理的理想是人人所懷抱的，且缺此則品格不能進行良心之功能，吾人仍須求了解此種懷抱之淵源，吾人定要棄絕苦樂原則為解釋道德理想之如何成立，和麥氏一同主張，生活是有旨趣，常向目的而努力的。既然如此，吾人不能不承認人之稟賦中我『應』字所代

表的一種感覺。良心是人心理秉賦中之事，吾人不能依由確定性的本能所構成之情操之說法，以解釋之。在三段第一章，研究人性問題中，已明認吾人需在麥氏所作本能分析之外，再擴大吾人對於人本來的能量之觀念，同時，包容馬堪則所言之五樣基本的需要的事實，其中含着理性與道德的統一之需要。如此看來，麥鐸格所講道德和道德情操之總合，是根據人所獲得道德經驗之普遍性的一種能量，藉此道德經驗人方能完成其所求完善之衝動。因此理由，吾人對麥氏之良心說不能贊同，而與馬氏立在同樣立場，謂『良心是人心在道德經驗平面上之一種作用，按着價值率以統系經驗，管理行為』。馬氏造就中的靈魂五八面。巴氏所建議之良心的定義，有相同的意義，即『良心是有意識的心，按其自己所設立之鵠的，以審查生活，並指導生活向此鵠的實現』。（巴氏罪與新心理學一八四面。）

形成良心之因素縱的分析

赫氏所描寫良心之形成，據著者看，頗為清楚合理。據謂『良心是根據人對本身以外之人或事，有義務之感覺，此種感覺，雖與吾人對祖國依賴

之感覺相似，但較社會對我之褒貶更深，在個人經驗中有其根源。良心之有義務的感覺，是由於將宗教意識，從其他意識作用中，分辨出來的，同樣之原則，即人與一個較高的能力之關係的觀念。（宗教心理學三一四面。）追溯人類良心之發展，以人對於價値之感覺爲開端（正如人的上帝觀亦以此爲開端。）換言之，吾人須以原有的是非心爲開端，此係人本有之秉賦，孟子說『是非之心人皆有之』。此並非謂人有先天的道德觀念，只謂人有先天特殊性的道德判斷，人必賴個人的和人類的經驗，學習何者爲是，何者爲非；但此『是』與『非』之感覺，却非人學習得來的。同樣在吾人天然的秉賦中有冀得較高人稱贊之願望，兒童天然的趨向於喜得父母之稱贊，成人因較廣的經驗，和較闊的欣賞之範圍，自然將此稱贊之對象，放大到超乎人類的超然人格，此兩種天然的感覺，即是非的感覺，與冀得較高人格稱贊之感覺，會合而組成良心。參看赫氏宗教心理學二一四至三一五面。人作兒童時，將父母的稱贊與訶責，和是非相合，長大後即將社會流行之道德標準，和是非的感覺相合。但在吾人之經驗，達到遠大之時，吾人感覺到一

個較此一切更偉大最後之法則，爲父母社會威權之來源，就是上帝的法則和旨意。但講至此，吾人此種解釋，仍不能完全避免一種反對，卽主張此二種元素究竟爲一，仍不外乎欲得較高社會稱贊之欲望之一種反映。待吾人再作進一步的探討時，如哈金人心的改造十四章中，認明吾人經驗中，別人對我說『你當』，和我自己在內心所感覺之『我當』，兩種義務心之區分。此二義務感覺之不同，可見於『你當』有時不得吾人自己感覺何等道德義務之反響。例如：吾人或者只覺得怕，或者吾人肯施行別人所說當作之事，是由於吾人對所尊重的人之愛情和忠心而作，並不覺得有何內在之道德的義務，吾人寧肯把此事作下去，也不使吾人所愛之人傷心。反之，在『你當』和『我當』發生大衝突之時，道德的人或覺到聽從『我當』的聲音之一種內在的強迫，不管此種行爲使我與別人如何衝突。此卽眞實的良心。在良心中有一種特殊的東西，爲恐懼忠誠和一切類似之動機所未有者，此種特殊的東西，卽吾人感覺自己之行動，是順着吾人自己所認爲對的路線而走，而此種路線是與吾人所處之宇宙之基本眞理和要求之路線相會合。有宗教信仰的

人，對於此種基本真理和要求，追本窮源，即見在上帝的意旨之內。（赫氏宗教心理學三一七面。）

橫的分析

在赫氏對於良心縱的方面之分析以外，吾人再從橫的方面作分析，以補充吾人對於良心功能之部分的觀念。茲再提起吾人對於良心之基本的觀念，即良心為心（全部的心）之一種作用，按着道德價值，以統系經驗管理行為。良心既是心之作用，必帶一切心意程序之特性的知情意三方面，馬氏論良心謂『在吾人道德知識之範圍內，吾人知覺道德之境遇，正如吾人在感官經驗之範圍內，知覺通常的境遇，有同樣的意義，且同樣的確實。此事正如我認知草場上啄食之小鳥為麻雀，是賴一種直接的知覺，因此等鳥是屬我對鳥類之認識的範圍；照樣，吾人認偸竊謊言為非的行為，因此類事是屬我道德之知識範圍。知覺中之判斷，是一種直接之事，關乎此二例，人生來沒有關於此等資料之知識，皆須賴經驗而學習，但此兩種知覺的能量卻是先天的。迨吾人纔增所需要的經驗之時，吾人之知覺是同樣的確實。』（馬氏造就中的靈魂

六〇面。）

但此種理知之裁判，有特殊屬良心之情感伴隨之。善德爲證明良心中情感分子，是特殊的情緒，不僅爲自卑情緒之組合。曾說：『當吾人遵從良心吩咐時，有一種鎮靜的喜樂，當吾人不遵良心吩咐時，即有特殊的憂苦，當吾人反背時，此種憂苦，即變成悔恨。其中之恐懼，是懼那在違犯良心之公律隨後而來之刑罰。其中之怒，是吾人所稱之公憤。』（善德品格的基礎五七面。）由違背良心而生之情緒，是一個人經驗當中最痛苦的。而當吾人遵從之時，吾人之『對』的覺感所給之滿意，因其輔助，能使人面對嚴厲的反抗及逼迫而不屈。

良心中第三個成分是『意欲』的，是要按良心判斷去行之衝動。此一方面是解釋良心爲道德問題之裁判者，或爲一位富於情緒之人所常忽略的。但馬氏指明在吾人反省之外，有客觀的證據，使吾人承認此成分之存在。即吾人在本章所見試誘之經驗，含帶互相牽扯之衝動。由此觀之，有向吾人所認之善之一種意欲的驅力，和敵對試探吾人的惡之一

種鮮力。再者，既然良心是從事於全部的自我之道德的整理，『倘良心被抑壓時，悔恨的情緒必增厚。此事實可證明在良心中有一種行動的確定之傾向，此因情緒之增厚，常常遏制一種衝動而生之結果」(六六面)。又說：『據我的經驗，人所患最厲害的憂鬱的急情病，(Hysteria)之例子，純粹是由抑壓良心而來。』最後馬氏總結此問題說：『良心因其所有知覺之成分，而有威權。因其情緒與意欲的成分，而有能力。其權勢及能力均由其作用而來，就是替全部的自我而行動』。(六七面)。

關於良心之釋疑

在吾人得到上面關於良心的性質之心理的根源，和各種方面的瞭解之後，有不少關於良心現象的疑難，遂迎刃而解。有宗教思想的，常還良心爲上帝在人心中的聲音。但當良心的判斷，甚至在一較爲相同的文化之團體中，亦缺少一致之時，則事實與此種宗教說法，似乎互相矛盾。一般神將倫理知識，藉超然直接的啓示，在良心中告訴人類之說，與此種情形亦不符合。但上面著者認爲良心基本成分之有『義務』之感覺，就是與凡吾人判定爲『對』的事所連帶的，在吾人仍以爲帶着一種屬神

的權威，同時，吾人坦白的承認在實用上，有其限制。因人此種義務之感覺，爲一種同類意識（Consciousness of kind）所限制之現象，到處可見。吾人之道德行爲和態度，常隨我與別人的利害關係同一的感覺之支配，在此種感覺濃厚之範圍內，吾人覺悟，對於幫忙人、善待人、公道待人、尊敬人格等，有很清楚的義務。但吾人離此範圍愈遠，則表示此種善德之態度，實行此諸美德之義務之感覺，必愈淡薄。在較早的社會中，可以見到人對於本家本族宗教團體，所有之道德義務，與彼對於外人者之不同。現代的世界，因經濟和社會的階級，甚至宗教團體之派別，皆見良心在執行功能上受同樣的限制。在教派或黨派意見沸騰之時，常見基督徒，對待其他神學和教派之同道，眞是一種非基督化的不道德的待遇，而其良心却不受責備。

與上段所提情形相似者，有人在一類或某事，極服從良心；而對於他種行爲，則沒有良心。此種區別常反映人所處社會團體之行爲標準不同，不過，未必盡然。著者之師，曾談到美國南北省分的教會，關於兩件事情具有不同的態度，卽吸烟與打牌：在烟葉爲

土產亦為經濟生計大本營之南方，幾乎沒有人看吸烟是與道德有關之事；但打牌因與賭博關聯，則認之為罪。北方同教派之基督徒，情形適得其反，在社交上，以消遣之打牌，不算為事，而吸烟却成了一種錯行。在不少大學生中，一間偷錢之事，即毫無疑義的成為罪犯；但一位學生若在功課上有舞弊的行為，盜竊分數，則可宥恕。良心之執行功能是花斑式的，因其情操及品格之組織，是如此不齊。在此一點，誠實的情操，只與某種習慣的事項發生關聯，而對未發生關聯之事項，則不奏效。再者，吾人所當注意的，即習慣的行動，不論通常的或與宗教風尚有關的，是如何的影響良心之執行，一個人多年所立工作時間之習慣，若一旦未履行，則覺良心不安。人在一定時間內作祈禱的習慣，倘及時忽略了，則良心必受責備，感覺不安。關乎基督徒守禮拜，或守大齋，或別宗教之守齋日，或其他本分的習慣，遂造成了關乎此幾點之良心。但一人對某某事謹遵良心，不能保證其對與此事無關之他種倫理本分，有靈敏之良心。在此諸例，需要理性和宗教的批評。對於良心奏效之範圍，以發現吾人之義務究竟何在，並為何而在。而且要改造吾

人之道德行爲使之一致，吾人必須打通了習慣在思想或反應上所立之間隔。

總而言之，可見在特殊情形之下，良心能爲片段的矛盾的和錯誤的，並且同樣本良心之人，其裁判有時能有直接之衝突。但此種情形，絲毫不能令吾人視良心爲無用。因爲在道德的問題上，無他指南針。只可證明吾人處處都負一種責任，就是藉着創造優良的人，而創造更高之良心，創造更優良更智慧更可靠更一致的良心工作無他，就是創造一般道德理想，更概括更一致的，而形成能以此理想奏效之情操態度及習慣之個人的工作。此卽一種全盤的宗教教育之事工，此種宗教教育要儘量的應用宗教所有之情緒能力，來使良心靈敏而有潑潑之生氣，使之在其所已經承認的義務範圍之內，迅速有力的執行功能。要利用宗教所有之理知分子，特別基督教在道德方面富有之見地，使宗教基本信仰所涵蓄之普遍性，能以打破良心上之種種不良限制，推廣吾人與各階級的人同類的和利害同一的感覺，使互相矛盾之道德反應，歸爲一致。要善用其種種設計，及活動的計劃，形成青年之習慣的態度，擴大其對於道德境域之實際

良心之培養

的經驗，使品格及良心，在生活上能得奏效而完成之表現。

第七章　道德的奮鬪(續)

(壹)　有罪的感覺之解脫

上章討論良心，因探尋追究而流於過長，現在再回來遵循原來的步驟進行。產生宗教徒之有罪的感覺者乃爲良心，前已提過。無論有罪之感覺爲虛的或實的皆然。一個人因長期的宗教培養或熱烈的奮興會的鼓舞，對於某種神學思想的暗示作反應，而感覺彼係一個罪人，（其罪或是籠統性的或是前所不知者）即是一位對於凡能影響彼與上帝關係的是非心靈敏之人。不過，在此時其是非心錯了。雖然其有罪實主觀的覺悟和其道德宗教生活之實際情況不符合，其心理之壓迫與不快之感，仍是一樣的深刻。此種人有罪之感覺之解脫能有二途：常是由普拉特論改心經驗所稱之情緒的改心而來者，其心理之經過與實在有罪之感覺之解脫同一途徑。另一方面，以對於上帝和道德生活更清徹更實

際的觀念，來代替錯謬的觀念，自然而然的能使有罪責之感覺雲霧消散。

常良心作用所生起之有罪的感覺與道德的事實相符之時，（但在此吾人須知個人的心中對於某種罪過之重大，在主觀覺悟上很有出入的餘地）何爲其得以解脫恢復平安之程序乎？既然自心理學言之，罪是人與人格界之一種適應失常，且在意識支配範圍之內，則得以解脫之方法，是由於一種內部的順應，在外部有其相當之效果。此順應之範圍或性質或爲極小，但反而言之，也能很根本的徹底的調和，例如：一件眞實道德改心之事。

悔改

從宗教和心理學方面看，此順應之開始及特殊的表現，是在悔改的意向。缺此則任何有效的救濟和解放的效能是不可能的，悔改也能視爲良心精全部意志的後援之有效的行動。凡心意動作三方面在此事上也甚爲明顯，知覺方面，可見於一人認自己的一種行動爲罪，並且，多少看明其眞的意義和將來的結果，常常此種知覺，被其不肯明認事實而阻止，因彼仍願享受此種非的行爲所給與之滿意。此種強

烈的欲望和衝動須先降落，人方能看淸自己和自己行爲之眞情。並且常有一種心內的欲望的挾制，擋住了理智之認識；但當理智能認明眞情時良心之發出威權之事，即到一種多少帶着情緒之轉動。究其實雖然悔改開始於一種淸楚的認識和一種有力的觀念；但必須插根在情緒當中方能收效。常有時情緒的反應之強烈，竟能沖走理智和意志方面，即便情緒表於外者不多，但吾人須利用此種能力，以成功眞實的悔改。

吾人知道有一般人之悔改的表現，中止於此，彼等情緒之反應或許強烈到暴裂的地步，致令彼等沉淪在悔恨和失望中。因判己罪而起的情緒能力，耗盡在一種模糊的後悔中，不發生任何重生的效力，此因彼等在常態的心意生活之中段情緒上停住了。但情緒所含帶意欲的傾向，是趨於動作，所以凡眞的悔改是歸宿於動作。一個人倘感覺爲罪，是想去對此事有所動作，福音書上浪子回頭之呼聲『父親我得罪了天，又得罪了你』，很可以描寫有罪的感覺。吾人的錯行影響了吾人神人的關係，此呼聲也表示了實行悔改之主要而不可少的方法，就是認罪。

認罪及其心理的效驗

宗教界內，很重視認罪爲處理罪和有罪的感覺之主要方法。當吾人記着罪之性質是帶有人格上彼此關係的，不僅是一錯行，如此，認罪是爲合理而必然之事。羅馬教將認罪放在宗教的奉行及訓練的系統中，信徒按着定期在神父耳中認罪，而後神父爲上帝有威權之代表，可以赦免之。別種宗教的會也利用此種原則以解脫罪之重擔，例如：『救世軍』及『墮落救拔會』（Rescue Missions）所作者。最近牛津團契運動，對於認罪之事亦非常重視，據此團契講，一個人在靈性生活上除非彼完完全全的承認了彼之一切罪過，則不能有何進步。彼等亦力主人之認罪，不能只在獨處向上帝而認，必須向一人或多數人而作，和羅馬教有類同之處。

自心理學方面論，究竟認罪如何能使人從有罪的感覺和多少從有罪習慣的管轄中得以解脫，雖不很顯明，但有幾點是很清楚的。認罪之不可疑義的療治功用，部分上是依照排泄的原則，吾人感覺需要潔淨，將吾人意識中之惡除掉，藉着認罪將惡由內表之於外，似有此種效果，如詹姆士所說：『在那認罪之人，是虛僞之事已過，而眞實之事開

始，他將他的腐敗全置之於外，即使實際上，他沒有完全除淨了，至少不再以假冒爲善來粉飾，至少他的生活要立基在眞實之上。」宗教經驗之種類（462—3面）。因認罪將所埋藏之衝突，提到表面，坦白的認其錯行，爲眞實過錯。此外，當人有困難之時，去與一位彼所信託之人，全盤談出之後，感覺心理的重擔減輕，亦是認罪之效力。此種原理，現在爲心理療病術家所廣用，藉此使有精神病和憂鬱情緒的隱機所生之多種生理及道德的疾病之人得以解脫。人自由的與心理療病家談話，在其暗示和聯念法探索指導之下，可以將被抑壓之材料提到明處。重述已往的經驗，有助於減輕此抑壓，如此，認罪似乎有減輕抑壓及衝突之功效，給人一種解脫之感覺。因在認罪中，人實現了彼自己與上帝及正義之復合。

調合

但認罪之意欲的完成，不能完全見效，而得解脫；除非在認罪後，隨着有一種糾正任何錯誤事體之一番努力。此點與心理療病術所稱「調合」之步驟相同，但吾人之罪曾爲加害於他人的，則吾人必須盡量的設法，挽回彼此的好

感，有的可以賠償，更有的是不能賠償的，只有常常尋求吾人所得罪所傷害的人之饒恕，對於神除了吾人充分的與之合作、服從、之積極奮鬪之外，真的賠償爲不可思議。但在基督徒的經驗上，使彼得以解脫最後之勢力，就是蒙神饒恕之感覺。吾人求神和人之饒恕，是在悔改及認罪上又進了一步。此係挽回正當的彼此關係之努力，其所含帶的是重新將愛情轉回，在愛情轉回之後，認罪能開蒙饒恕經驗之門路。歷代基督徒所獲蒙那不配得的上帝饒恕之愛之感覺——在歷史的耶穌基督身上所具體表現的——是最後消除有罪之感覺者，同時，爲刷新道德精力之淵源，以克勝罪之本身。

（貳）應付試誘

積極的自我調整

上章對於試誘之心內的性質之了解，顯明勝利的和戰勝試誘的道德生活之祕訣，只有一個，就是藉着吾人衝動的生活，在種種情操內之統盤，來積極建設道德的品格，此種種情操，以宗教的『自我理想』爲中心而被組織，以形

成主領的宗教情操。攻擊試誘主要之戰略，非爲局部的接觸，一個一個的注意每個引誘吾人之暗示和牽扯力，乃是在生活的全部戰線上一齊進攻。換而言之，如保羅所用賽跑之比喩，將注意集中在最高可能之『自我理想』積極的目標上，吾人所有之努力是要實現全部自我之完善。因此，心理學對於處理散漫的衝動，特別是只求各自滿意的本能之衝動所給吾人之祕訣，就是『華昇』兩個字。吾人不能逐除衝動，因是屬我的。倘吾人要閉目不認其實在，只可將其壓抑而發生不良的隱機。否則，吾人務須認其爲實有，爲之尋找相當發洩之途徑，使其能合乎而且輔助我之『自我理想』。

道德精神之維持

既認衝動生活在更高的道德宗教的自我組織中須受統轄之重要後，第二點即須維持道德生活之精神，如軍隊之師氣。『自我』雖得到了統一，仍不能自行維持，除非代表此種較高組織之意志繼續努力。一種試誘能以勝過吾人，是總吾人在某種情況和時間精神疏懈之時，即對於意志作有效的刺戟之較高理想暫時模糊無力，而吾人在價值的判斷上不清楚之時。再者吾人很小的一種偶起之慾望，因其帶有本

能之渴求，覺有掩蓋理性，將思想籠罩，並將有遏制力的思想擯逐於外之能力，或使平常能攔阻此種行爲之思想，比較的無甚能力。吾人應付此類試誘，唯一之方法，是持守吾人較高平面的生活，使凡只有暫時片面的較底的滿意之試誘呈顯時，立即爲吾人理想所認定之價值及滿意之覺悟所阻止。那些下等的滿意簡直毫無誘惑之能力，或者，倘試誘是一較複雜的，其所提示之行爲中有種暫時吸引力，『自我』亦能想起領到另種更好的行爲之種種動機，而感覺到其勢力，因而棄絕此試誘。但問題是如何維持吾人之道德精神，時常在吾人宗教和道德情操控制行爲的較高平面上之生活。換而言之，如何增厚宗教情操之勢力，據萊特看宗教的情操，如一切情操，同有知情意三方面，如此，吾人可順此三路線求一種如何維持如何增厚宗教情操之答案。

在知的方面堅固宗教的情操

先論知的方面：維持生活在試誘無甚能力之平面上，吾人需要保守吾人對於道德價值覺悟之靈敏，和維持吾人理想之活躍的動人的性質，宗教對於道德生活之大供獻就是在此。因一切高的道德價值在神裏面得其真實和最後之主持。

基督教之崇拜、祈禱、讀經、及他種靈修工夫，如前所提，所有之心理之功能，就是重新人對於上帝在宇宙歷史社會及個人內心之客觀實在的感覺。崇拜供獻人在知方面基本需要的直見(Vision)。吾人之直見，能刷新吾人所有之道德價值和理想，使之在吾人心中有新穎的強迫控制之能力。信徒果經驗了與上帝和基督之親密，試誘則失其能力，此為一種日常生活幷心理學上之事實。因此，吾人應用上幾章所研究之特殊宗教方法，是保全自我道德之康健的主要因分，因而使產生最高生活之動機，常為動人而活躍的。當然，吾人同時認清此種宗教方法，與吾人最優良的道德深識，發生親密之關係，其內容要充分的倫理化，吾人用此種宗教方法時，更能令吾人感覺到那判定吾人一切行為之最高法庭，即是活上帝之意志。並且，是在吾人支配範圍以內之事，吾人能以選擇長久執行有利於此種結果之方法，吾人能聽從彼『常住在最高者面前』之格言，幷盡力之所能親近基督。

在情的方面

論到宗教情操之情的方面：吾人就知情緒分子，對於生活有效之控制是極爲重要，能力的動作是本於情緒，如此，道德生活及戰勝試誘之能力，必由於吾人聰明的應用情操所包含情緒之驅力。吾人已說明基督徒的宗教情操，必爲倫理化的情操；以心理學的言詞論，必爲各種道德的情操，其中有和諧的綜合而統一的一種情操。據萊氏建議，道德情操可列爲八種，能適合吾人大多數道德問題之情緒，：智慧、勇敢、節制、公義、愛（其中包含友誼仁慈）、節儉、忠誠、及恭畏、或敬畏（宗教季刊一九二四、五册宗教情操之研究）。在本段第一章，曾論敬畏之倫理情操，據麥鐸格之解釋，當吾人將此情操推及神時，就變爲特殊的宗教情操。對於吾人此處之研究，極有關係之事，卽麥鐸格所謂，所有道德情操之兩極性的情緒之形勢。每個情操有其積極和消極的情感能力，如電之有陰陽兩極。積極方面吾人感覺一種吸引力，吸引吾人趨向那作情操之正當對像的行爲并其相關的觀念。消極方面對於凡與情操相反者，卽感覺強烈之厭惡。如此，一位保持此等道德情操於其『自我理想』中之宗教徒，可有雙層的情緒

能力以勝過試誘：就是向善的積極的吸力，及反惡的消極的驅力。前面曾主張積極的方法是應付生活問題之無上計策，道德之進攻，是防備退步及失敗之唯一保障。此理在大體上雖不錯，然在此處吾人承認反惡消極之反應，亦有其相當之價值。但並非單賴此法，乃是向善積極態度所自然聯帶的一種情緒之反應。因此，吾人當儘量的利用憎嫌之情緒的保護能力，吾人應當對於荒淫鄙卑不誠實欺騙污辱他人人格之行爲以及等等不道德之罪惡感覺憎嫌。注意保羅在其書信中常用此種力量。如羅馬12：9『惡要厭惡』。人對於罪惡所起之強力的反感，是達到善之一種大的動力，缺此則人之是非心及品格就要懦弱無力。

既已承認憎嫌之感，在道德情操中之正當自然的作用，吾人應當進一步認明一位基督徒，由彼對於上帝之愛之覺悟所能得之積極的能力，以應付勝過試誘。美國卜史奈爾（Bushnell）之名言：『新愛之驅逐能力』恰合此意義。就是人向試探而危害道德生活之下等事體的之愛慕，爲對於一種高的事體的愛心之燃起所消除。果吾人覺悟上帝之

愛，如日東升，此愛之能力遂引起一種新的愛心之反應，能融化改變心中其他愛情。據保羅說：『基督的愛激勵了我。』宗教及道德生活之實際問題，就在乎如何保持情緒之反應和消極積極之感覺，使道德生活長遠的得此動力之援助。吾人曉得達此唯一之方法，即上段所討論之崇拜的具體方法，因人獲得情緒，不能只以情緒本身爲努力之對像，是在人追求相當事物之時，在相當情形之下，自然興起的。

在意欲方面

意欲方面：提到每個情操所含帶向某種行爲之確定趨向的意欲，吾人即直接涉及了道德意志之應用及增強之事。吾人與麥氏海氏及其他心理學家，同認意志，不過爲全部有組織之『自我』按其所擇之理想而動作。因此，論到意志時，吾人並非復蹈知、情、意、三才心理學之舊轍，陷入將意志樹立爲單獨的心才之錯謬；但要承認一切心意的組織之動的意欲方面，是在道德和宗教的情操之內。所以此等情操，必須流露在一件與之相當的道德行爲上。意志之應用，即在整個的『自我』有確定的選擇盡忠於己，用行爲來完成道德情操內所含帶之趨向。若不如此，在『自我』中

卽產生一種不穩固的情況，使吾人個個道德之情操與宗教主領之情操，純爲一種宗教情緒之結合，必無成效而消散，結果就是使吾人在道德上更懦弱更易受試誘之攻擊。在情感與動作分離，或未發生關係之時，人之自我，卽成爲道德的衰弱者。蓋吾人務須記着生活之統一性之基本公律，倘疏忽之，則是吾人自己打破自己之自尊和自信力。旣然情操之執行功能與一種普遍性的習慣相同（有心理學家認之爲此種習慣之一），則吾人容易明瞭，倘吾人在道德行爲之某領域中懈怠之後，頗易因情操之關聯，隨卽在行爲之其他領域中發生毛病。如忠實之情操，包括很寬泛的行爲，倘在其所支配之某點上打破，則使其對於他種之支配力更易懦弱。反而言之，倘吾人在行爲上積極的成就了吾人之道德情操，則吾人可得任何行爲成就之輔助，卽吾人得習慣藉『效果律』之效用的援助。保羅實在可爲一位很精明的道德心理學家，曾應用生活一致之公律，以勸勉其基督徒朋友說：『你們要拿起上帝所賜全付軍裝，好在磨難的日子抵擋仇敵，並且成就了還能站立得住。』但另有一種事實，爲吾人所當注意的，就是一種高等的習慣（等於情操），卽

麥鐸格所稱心意之習慣，並非機械性的；因此，吾人不能完全憑賴道德習慣之自行動作，吾人時常需要亨利校長在其著作中所勸告之『恆常重復的努力』。（似盧之靈界一四三至一四四面）道德宗教情操之此種積極方面的教訓，領吾人回到開始所主張之真理，即積極之進攻，為應付試誘之主要法門。

注意律

最後拉雜的自心理學方面舉幾種應付試誘之提示：第一，見之於注意律內。凡吾所注意者，若其他要素不變，則趨向於發表於行為。進一步說，既然人心原來不能空虛，倘吾人只求一種消極之努力，以排除試探吾人之衝動，則吾人對於吾人所不欲的惡行之緊張的注意，其自然之效果，就是使之更為活躍更為難免。正如崖邊騎自行車者，愈注意危險，恐墮崖下，反愈易墮下。此種努力，使心因空而無惡之謬誤，和按注意律所發生之效果，與耶穌所用空房之比喻，甚為恰當。一鬼被逐，心房空後，有七鬼來擾亂其心。照此，一人事先懸心憂慮一種試誘，實為愚昧之策。雖然吾人對於罪惡所持之態度，是一種懼怕，但因專心注意怕的結果，竟使此種不欲的行為

在觀念中之實力，更爲強烈，以至於在行爲上發表之傾向，愈來愈強。照樣，人在心中反復回想以往使其跌倒的一種試誘之節目和層次，愈易令其復蹈前轍。救濟之方法，在乎注意積極的應用，將注意轉到能使吾人道德情操有力的執行功能之對像和思想上，並注意在眼前積極之行爲上，因而能有效的抵住試誘吾人之惡行。

生理的條件

第二點亦與注意之應用有關。人是心理而兼生理之物，有幾種很確定簡易的生理狀況，直接影響道德的生活。大體上，一切試誘之戰勝需要自制，並且應付試誘，不論試誘爲精細的或粗陋的，複雜的或簡單的，都需要持久的注意，究其實，自制之樞紐，就在對於事物主要之關係注意持久的能量。吾人深知有意的注意，是費神令人疲乏的，並且，深知當人身體或精神疲倦之時，注意之持久，更爲困難。因此，身體的狀況，與自制及應付試誘之基本要素——注意之持久——有直接之關係。人當身體疲倦、精神抑鬱、之時，是有特別道德危險之時，在此時機，應當格外謹慎。在積極方面，吾人有想法維持身體康健之本分，使精神充足有餘，以應付

試誘和磨鍊。人爲試誘所勝，或能勝過試誘之關鍵，全在其能使注意力，在探求反對惡行之理由時，稍微持久，直等到發現了充足而能決定之動機；不因疲乏，早早放棄有意之注意，讓低等的動機和理由，佔吾無意之注意。此種能左右成敗之結果的有意之注意，是憑賴身體精力之狀況。

聯念律

第三點，應付試誘之教訓，是由於另種心理之事實，即吾人應當充分的應用聯念律。試誘雖由『自我』之內的衝動出發，但外部的境遇，常供給試誘之刺激及時機。當人曾爲一種試誘所勝之時，在外部的因素幷聯於行爲之內部的衝動之間，就成功一種心意之聯繫，若重復此種行爲，此種心意之聯繫，因習慣則更加強固，以至在外部情況中，有同樣刺激之時，足以引起向錯誤行爲之內部的衝動。前面曾說應付某種試誘，需要積極之方法以處理之，雖然如此，倘人避免那因聯念而重演舊試誘之境遇，實爲一種智慧之舉。有時，吾人之道德生活剛強，足以經過此種境遇而不爲所動；但有時吾人最好學天路歷程基督徒之榜樣，以指塞耳從滅亡城逃出，爲的是不聽試

誘之聲音。心理學之行爲派者，常講變移環境以控制行爲，其中有不少的眞理在，吾人頗可利用此部分之眞理，避免吾人已知曾爲吾人失敗原因之境遇。倘固意繞行以迎試誘，此非勇敢亦非智慧之舉。此聯念律滿能駁答一種極淺的理論，謂處理試誘之方法，即任憑衝動得其滿足而後已。似乎此種主張背後之意思，謂人之如此行，好像一付瀉劑，能以解除情緒之緊張及衝動之驅迫；但事實上之結果，適得其反。因聯念及習慣之關係，凡如此放任之行爲，不能了結，反爲復現此行之又一原因。因而不但不能除去試誘，反使試誘之復來更加確定。

但聯念律有其積極應用之可能，吾人若使試誘與另種思想和結果關聯，可變爲吾人之輔助。吾人能將受試誘之經驗，轉爲求上帝幫助之時機。吾人每逢有意的轉向上帝，或要從彼求得道德之力量，或要積極提醒自己關乎上帝的同在、慈愛，和吾人某種行爲對於天父的旨意，及吾人與他的關係有何影響，就是應用同樣的心理公律，以作吾人之援助。如此，在吾人心理上受試誘之時，吾人思想聯念之次第，就改變了，先有試誘，緊

隨着思想上帝然後解脫，及勝利，如此，試誘之不可免的常來（但不必是同樣的試誘之重來，因爲在道德和宗教能力發展的途徑上，有的試誘之試探力卽漸衰沒），竟變成階梯，可上達道德的長成幷與上帝之團契。

或有人問，吾人此種心理上對於應付試誘之分析，是否抹殺在吾人道德奮鬬上由神而來之幫助？但吾人務必記着那一類的解釋，是出乎一種受科學心理範圍之探討；但爲信內在性之上帝，及上帝的靈運用在人的心靈當中之人，對於同樣的道德經驗事實，雖作兩類的解釋，但此二者不必有何衝突。

第八章　宗教與變態心理

近代學者對於變態心理學有極濃厚之興趣，此種興趣，對於宗教遂發生兩方面的影響。一方面，因在宗教經驗之領域內，有若干現象爲非常以至於變態的，竟使人懷疑宗教全爲一種變態的活動。另一方面，因心理療病術大行發展，成了一種療治心理變態或心理失調之有效方法，乃發生宗教療病術與心理療病術之關係問題；蓋此種心理的變態或失調，昔日常被視爲惡魔作祟，非有上帝之恩惠，不能獲得全癒，而今則能以心理療病術行之矣。

對於第一問題，即宗教本身是否一種變態的或病理的活動，學者之批評方式各不相同，有人將視宗教爲心理的不健康，或廣義的癲狂之原因，如若干人之癲狂是由於全部心理環繞於一種宗教信心（即關於其自身者，例如：自信爲基督爲拿破崙或關於其所居住的世界之信心），此種事例，似與此等批評以證據。更有人謂宗教本身，當其成爲強度之

形式時，即爲一種瘋狂。如某等宗教信徒有極端而又盲目之狂信，若不謂其進入變態心理之界限，亦必是近乎此種情況者。吾人在神祕經驗及靈感經驗中所研究之現象，卽顯示宗教天才常感覺爲神靈所附，正如他種人感覺爲惡魔所附也。故自表面言之，宗教天才之事例，每易歸類於瘋狂者之固着心理。再者，大神祕家及聖賢之生活，多有病態及神經反常之現象，乃人所經見並爲神祕主義之學者所熟知者。然則此種宗教狀況，果爲心理反常之原因乎？抑爲其徵兆乎？

精神病之分類

倘欲對此問題有正確之回答，則請先對於神經病之狀態或形式作一簡略之調查，俾可發現在何處宗教能成爲此種病態之一種因素。神經病爲心理疾病之廣義的名稱。按神經系統能因若干原因，發生功能的失序。自生理學方面言之，其最重要之因素，爲遺傳者，即神經錯亂之先天傾向。在遺傳內的有兩種原素：一爲神經系統之結構的及功能的細微；二爲身體肉胴抵抗病毒之能力過弱，此二者均能使神經系統受不良之影響。具有此種遺傳之人，如須與新生活環境相適應，或遭遇忽然的緊張

情況之時，甚易感受神經錯亂。此外，尚有隱伏之素向，即人之習慣及放蕩，如醉酒等，亦能爲致成神經病之重要原因。以上種種因素，即能說明來自生理方面之神經失序。關於此類之神經病，可分爲：生來的，如癡愚、魯鈍等；由毒而致的，乃由於梅毒、酒精、或他種藥劑所致成者，由於大腦之血脈崩潰（Gross lesions）所致成者；以及因老年神經纖維敗壞所致成之衰弱神經病。

惟在後得的神經病，或與神經有關之心理病症中，雖生理的因素有一部之關係，然必追溯於心理的原因，方能解釋之。屬心理根源之疾病稱爲『心理神經病』，正與屬生理根源者相對，而表現於神經功能的錯亂。在心理神經病中可分激情病（Hysteria），神經衰弱病（Neurasthenia），過慮病（Anxiety），固執觀念病（obsession），恐怖病（杞憂）（Phobias）等。凡此各種心理病態，按海德費爾之意見，皆爲受壓抑之隱機所有病態之表露。惟極少數人，染有某種生理的遺傳，易於成爲神經病者，以至屬於後得的神經病如精神抑鬱之瘋狂（Mania-melancholia），（因精神興奮後而生極深之抑鬱）

及妄想狂（Paranoia）（此病之特色，爲常有系統之妄想）。故『宗教爲神經病之原因或徵兆』一問題之相關，應只限於心理神經病中。

答佛派之宗教爲變態說

以宗教爲神經病徵兆之批評受佛洛得派學說之影響最甚。彼等以爲倘在成年人之生活中，仍有兒童式之戀慕存在，即爲一種變態現象。兒童期對向父母之自然的態度，是依賴的感情，及求保護的欲望。如使此種感情及欲望，至成年時，尚不能脫去，竟變爲信仰上帝爲父的宗教信仰，此派則認爲是一種嬰兒心理（Infantilism）及一種精神不健之徵兆而已。人藉信仰以滿足內部欲望之歷程，此派批評者，亦稱之爲『投射』（Projection），其中含有吾人自欺之語氣。又謂宗教的信心亦被視爲一種『酬償』（Compensation），即自餒懸機之酬償，和無力勝過生活上痛苦之實況，而造成之逃避的妄想（Escape fantasy）。

對於此種批評，吾人可略引施其德在異體論第九章所作之論述以答覆之。施氏略謂，最要者，吾人須認明何爲此人評論背後之假定，倘一人完全不信上帝，則彼視大多

數人之有神信仰，乃一種幻想，而以病態的心理情況以解釋之矣；但此純係假定，毫無憑證。第二，吾人須謹愼，不可折扣患精神病者所擅長之活動價值。神經病之現象，固常見於宗教之天才，但亦可見於其他各種天才；如文學的、藝術的、科學的、天才。蓋所謂天才者，乃具有極細密之神經組織，旣善於感受印像，又易於忍受創傷之個人。其所有之細密的組織，或能引其在特殊的趨向上，即所擅長之事工上，集中非常的精力。但不因此而輕忽才子之作品，反按其本有之價值，以估定之。再者，中世紀之神學及禁欲生活之理想，更能使具有細密的神經組織之人發生精神病。但此乃由於歷史某時期之情況，非屬宗教本身之結果也。惟此處所述者，只爲消極性或辯駁性之論證。

茲再自積極的方面論之，則更有充足之理由，以說明宗教非爲一種精神病的徵兆，却爲一種健全的活動。吾人以前所述宗教中重要之改心歷程，即欲解決人格中之衝突與分裂，並對全部品格之調整。一般批評宗教的人，謂人之信自己爲上帝兒女，乃一種『幻想』或『投射』，藉以逃脫實際之設想，但在基督教中之偉人及大多數信徒身上，並非如

此；却作能力之來源，以增強其勇敢之行動，及逆境中之堅信生活。吾人更應當想到，將自病理的事例所作之推論，用於常態的生活之時，須愼重從事；凡宗教徒進入心理療病術者之療病所，向心理學家表示其內部生活者，多爲變態的、好內省的、而又有神經病之個人。而強健心理之宗教徒，則不見於該療病所，故其結論，必偏於觀察者方面。大多數有經驗之心理學者，皆以宗教爲一種獲得健康快樂及人格完成之能力。

如此，對於我們所提出之第一個問題，就是宗教根本上是否一種變態的心理，吾人不難給以清楚的答案曰否。吾人自心理方面對於宗教和變態的個人，所作之觀察，不給此種學說留眞實的餘地。

但在以上多少帶辯論性的理論之外，倘吾人能進一步積極的說明宗教的信仰與動作，對於處理人類由心理來源的病症，有何實際的心理的價値和功能，吾人不但能多接近科學討論的範圍；而且能增多吾人之理由，信宗教非爲心理疾病之徵兆，乃爲使心理健全的能力。於是吾人要探究本章第二個問題，卽對於處理心理『適應失當』的個人，

所用的宗教方法和心理方法之相關。讀者若欲詳細了解心理的精神病全部之問題，卽其性質來源，療治的方法等，應參考海德費爾心理學與道德五六和十八至廿一諸章，則可得極淸楚極科學的解說。在該處海氏敍述精神治療之方法和原則，其中多根據其行醫時所曾用過之方法實例。在本書第三段第二章，論『以心理之秉賦』，曾略論隱機之性質，并其對於心意生活之影響：隱機是一切精神痛苦之根由，但僅有被抑壓之隱機，能發生變態之情況，道德之病症在內，因此種隱機，是在有組織的自我意志直接能控制的範圍之外。

心理治療之方法

在討論宗教對於療治心理的疾病有何貢獻，並如何執行之先，吾人應當簡略的說明精神療病術家如何進行工作。精神療病者之目的，是使被各種內部受病之幻想，恐怖怨恨，固定觀念，壓迫之病人，能超脫其現有之自我，而以一種新而作主腦的生活興趣和動機，以統一其人格。有時醫生稱之爲勞作治法(Work Cure)，特別在精神衰弱之人能以成功。醫生給病人派一種確定的工作，此工作之作成，能使其

發生自信力，最後逐步以新的工作引之前進，直至得到可爲其人事業之事工，使之發生興趣。但往往行此，必先打開那種種捆鎖，遏制個人能量之心理，藉一種暗示，給以柔和的推動，走入其所欲去之方向。執行暗示之首要者，爲生理及心理之弛緩，爲要打開那捆綁該人作某種觀念奴隸之內部緊張的情形，此後病人大半肯接收心理療病術家所給予有力之暗示；因病者已對療治者發生信託的態度，即心理學家所稱之『移轉』(Transference)。醫生所說暗示之話語，在效驗方面，等於一種吩咐。病人得以痊癒，須到一種程度，不再憑賴醫生，乃能本自己之意志去生活。許多以信心及暗示之治療家，如庫衞（Coué）所用之技術，不外乎此。但可惜者，即暗示法所治之病兆，常常復犯而加重。對此類人，海氏所述心理分析之技術，爲吾人所必採納以發現痛苦之隱根者。

心理分析家之技術

霍爾敦（神學之心理研究九十、九一、二面）曾極簡明的用四個步驟，說明心理分析法之大概。（1）弛緩（Relaxation）如在暗示之技術中，醫生分病人身心弛緩，使其進入一種近乎催眠者所欲求之心境。（2）分析（Analysis）

或探尋隱機，醫生所用以探查病人之記憶，乃言辭之聯想法，使種種觀念，未加批評的自由聯想，當作引線，以發現病者痛苦根由之情緒的創傷。用此法時，切莫強迫病人努力廻憶，因使彼發生痛苦之記憶，正是彼自己所欲勉強忘却者，卽被抑壓之事體。(3)精神發洩(Abreaction)使隱機之情緒發洩，病人旣得明瞭其心理疾病之根何在，醫生遂勉勵之，將原來使其受痛苦卻努力忘記之事，詳細述說一遍，此種向醫生之詳述，能將環繞此事日積月累，毒惡不快之情緒，完全發洩出來，正如毒瘡被割讓膿流出，只餘下赤裸的原來之事。往往從成人的觀察之下，此種事是極小不關緊要的事，成人只要從此明瞭彼往日所忘記之事，並此事對彼後日歷史不良之影響則可矣。但常有病者，必須走最後之一步，方可痊癒。(4)重新教育(Re-education)或謂料理隱機中之感分，海氏將此分為兩部，卽重新聯合(二十章)及昇華(二十一章)。重新聯合之意，卽以所遭之事體，給以健全之情緒聯想，來代替不愉快有害之情緒。昇華之事，卽以被阻礙不得出路之欲望和衝動，因而使病者受痛苦之事，在正常的活動中，給以應有之表

露，則其中之能力，不再受抑壓而可解放矣。治療法至此階段，正如勞作治法，能使個人超脫現有之自我而投身在一眞有價值之活動中。

心理治療之需要宗教

宗教在心理疾病之療治上，究竟佔何地位？何爲其所有之療病價值？並如何與心理療病術發生關係？宗教常以療治人之疾病爲其特殊責任；果欲完成宗教之職務，必對於心靈之健康者及疾病者兼顧並重方可。近代所以有若干從事治病之教門，盛行於基督教的國家而受人歡迎之一大原因，即近代教會，忘却了耶穌服務事工中之治病分子。但吾人應認明耶穌乃自『靈魂』病（Sick soul）即個人格之立場以解決健康問題，並非僅自生理方面。馬堪則（J. G. Mackenzie）在其造就中的靈魂第八章，對此問題有透徹的論述，指明心理療病術者所努力之工作，乃人格之統一，或更正確言之，乃欲使患病者覺悟何爲在其心靈中作祟之不良的傾向。惟欲求心靈之統一，必先在道德方面，選擇一種可爲主宰的情操方可。此種工作，只藉心理學不能成功，因心理學只能告人對於此種情操之需要及其理想所有之功能，却不能使其在人格中執行工

作。故實際上，心理學家須超出心理學之範圍，而採取一種人格的或實際的宗教態度，俾可獲得較大效果。有若干心理學家已坦白的說：『用宗教以重定方針，爲心理學所知之最有成效者。』吾人猶能憶及蒲拉特所作之改心定義，謂『改心中之最基本重要者爲人之品格的統一，即一個新自我之成功』。馬堪則謂『當人格中之傾向成爲無意識的，其各種動機成爲隱蔽的，在此情況之下，宗教的信仰、安慰、及動力，似皆徒勞無功，但此種種趨向，一旦被心理學家揭露，則其所需要之一種完整的程序，是與宗教之改心無差異』。又說：『最易見效之療治，莫如患病者，具有強固之宗教情操，而此情操已受某種被壓抑之傾向所阻礙；一旦使此傾向成爲有意識的，則宗教情操又能回至指導人格之地，一切又可入於正軌。』(見二四一頁)心理療病術者能成功一部分人格上的統一，但欲求自我實現之充分的統一，則非宗教不可，在此一點，宗教正是援助療病心理學者之技術，蓋心理學必須依靠道德的及精神的理想，以完成其事工，具此種道德的及靈性的理想，只能自宗教中得着充分的贊許。

處理患功能的或道德的疾病之個人，固應着重於療治的歷程，惟當其被視爲屬社會的健康及道德福利之問題時，則預防之歷程，更爲重要，正如醫學界，以預防的醫術，爲第一重要者。

宗教之預防的功能

對於估量宗教所有之預防能力，吾人無論如何推重，亦不爲太過。近代歐美神經病者之數目大增，卽因強而有力之宗教情操衰頹所致。故馬氏謂：「倘家庭學校皆能充分的盡其宗教的職責，則必少聞需心理醫學家來醫治之功能錯亂病」。衞明在其所著宗教在眞理上之奮鬪第六章，亦曾論及同樣之事，謂人因不能對於生活，特別對於生長的生活之最高條件——上帝——有合宜的適應，遂發生種種屬於神經病及罪惡之適應失當。旣然宗教的情操，成爲生活中之主宰情操，又爲道德理想之後盾，則其所有之價值，能防守發展的生活，使之不受任何單獨的本能或欲望之管轄，實爲人所難以想到的。如此，則青年在青春期之心理的爭鬪，在意識域內可不變爲神經病之原因。人若有健康的良心，卽能有一健康的自省，卽可保守發展的人格，使不受道德的或神經的錯亂之纏繞，此亦或爲最有效之方法。

祈禱之預防及治療的能力

自心理的觀點，以觀察此問題，認罪的祈禱所有之預防及療治能力，極爲出色。吾人已知在心理的疾病治療中，乃以講述原來的困難，以剷除衝動所受之壓抑。榮博士(C. G. Jung)力主心理疾病之有效的療治，是患病者將其原來的困難，得向一位能了解而又與之表同情的醫生面前陳述之，如此，患病者卽感覺彼並非孤獨的在各種煩擾勢力之轄制之下；却在其自己之意識，尙未統一至於自理其問題之時，已有所寄托而得其輔助矣，由此可以推斷，在上帝面前，敞開心靈自認罪過之祈禱，乃一種最有能力之預防及療治方法，亦卽心理衞生之根本方法；而苦惱之發生，是由於埋伏困難，或壓抑其罪責之感覺。再者，吾人在祈禱章內所論之暗示作用，旣爲重新聯合及療治之重要方法，亦爲祈禱中所常用之有效工具。其意卽在祈禱中，以淸晰言語，表出所欲求之結果，並在心靈與能獲得健康的生活之新而有益的聯想中，卽是暗示之應用。且在祈禱中用暗示時，吾人之注意，已離困難而轉向生活上新的可能。馬堪則亦根據其豐富而有價值之經驗謂：『在補救及預防精神病上，在建立或醫治人格上，吾未

見有此簡樸的認罪及信託祈禱更有效者。吾人在討論祈禱之時，亦曾引證衛朋所作個人的修靈（祈禱）之心理分析，謂藉此種崇拜歷程，可發現纏繞吾人之困難及疾病，進而尋得適當的調整，內則完整其人格，外則與上帝及人類統一。

宗教信仰之治療能力

關於一個強固的宗教情操及認罪的祈禱所作之論斷，亦可同樣用於宗教信仰之有勳力的態度上。惟吾人如此之肯定，決非擁護近日之一派人物，想用信仰能代替醫生對人生理心理不健康的原因，所施之正確的科學的診斷。蓋凡疾病之起於生理原因者，用生理醫治法處理之，最爲妥善。雖然如此，按近日醫學家思想優秀者，現正力認自宗教所產出之心理的鎮靜及希望，能有助於機體之健康。但目前問題是關於起自心理的衝突之疾病，非關於機體的病者。故醫治一種過慮病，能設法引起患病者之信仰，實爲第一要事。若一位基督徒，確信上帝能保持人而不使之墮落，即可利用此種確信，以抵禦那阻擋其得醫治而致失敗之恐懼，對於在因久已過去之事件與一種犯罪感覺，復現於意識域內，而致之過慮病，此種確信，更有效力。宗教的治療法，

非只用講解以消除其罪慾，乃欲用赦免的擔保，以應付其罪責的感覺，其方法，是當患病者自認爲已失敗之時，給與信仰之動力，以扶持其意志。果人正在奮鬬尚未造成隱機之時，可用信仰援助其心，以控制種種趨向及欲望。如能恢復對於上帝之信仰，即可產生對於自己之新信仰及能力，以應付造成恐懼之境遇。故若道德的衝突，爲人格破裂之重要原因，則宗教信仰，可爲統一人格之最大能力。

但欲藉宗教以解決心靈苦惱之牧師或朋友，當其療治錯亂習慣、僻氣、或強迫的傾向等情形，頑梗不化之時，常有無能爲力之感，蓋勸之所禱，或勸之轉其心意於他種事物，皆歸無效，因其心意，已在其困難問題上固定矣。馬堪則建議，吾人果能信仰那發動能力的基督之意志，可得極大的輔助(著者之意不如改作發動能力的上帝之意志)。人對於神的意志之思想，能貫徹於一切情緒、欲望、及衝動之中。此種意見所引起之神學問題，不必論及，在心理上卻有極深的效率。蓋此等人已失掉對於自己的能力之信仰，彼等所須信者，非彼等對於上帝之愛，使之脫離困苦；乃上帝對於彼等之愛和保佑，

實能救拔。如此，『即能領會上帝在療治破裂之心靈，及救贖之全部歷程中所作者，此爲信仰之精華』。（馬著二五四面）

由此可見，人若藉用宗教方法，以作心靈之療治（正如醫生藉生理方法以作身體之療治，心理療病術者藉心理方法以作心理之療治），須能引起吾所欲療治之人之充分的信託方可。自宗教方面言之，意即吾人自己之信仰及所藉生活，必須是眞實的。馬琪則有中肯之言曰：『人欲達到信仰及服務的豐富生活，以致獲得快樂及人格之統一，倘欲排除其中所遇種種困難，則牧師自己的信仰之眞實與否，可爲成敗之樞紐。』（二五五面）

心理治療與宗教須要合作

有若干不滿意宗教之人，轉向心理療病術，認爲今日之宗教替身。然心理療病術果能在療治人類之疾病上代替宗教乎？試引大心理療病術家占內（Janet）之言以回答之（見衛明著宗教在眞理上之奮鬪一二〇——一二一面）。雖在理論上，占內以宗教可作心理療病術之粗陋的代替物，但在其續論此種療治之必需條

件時，則又令人回至宗教矣。因彼謂唯一完全的而又滿人意的療治或預防即『全部意志之改變』("Alter the will as a whole")此種改變，心理療病術者既無時間亦無方法去作，此乃宗教之正事。究竟此種工作，非如醫生之敷藥，或心理療治家之行術，是一人或一團體所能爲他人作的。真的宗教乃個人自己所發現之事體，吾人所能爲他人出力的，只是指出其途徑而已；因此，吾人爲療治心理疾病者所發明之任何方法，皆不能傳達宗教之助力；但如衞明所謂：『如患病者知曉宗教能有幫助，並能避免對於宗教之錯見，即可藉尋求以尋見獲得宗教之能力，以療治或預防其所有之人性的深重疾病。』衞著一二二面。

反而言之，無論宗教有何等超越之功效，亦終不能代替療病術，前文業已提及。蓋宗教乃常態的健全的人生之一種作用功能；但個人有時生病，以至於不能執行其各種常態的作用。在此病態之時，其第一需要，當爲糾正(Corrections)，此種糾正，確是心理療病術者之職務，即作宗教服務者所不能措手之事工，將患病者之心理情況糾正，使

其能有常態的宗教生活。

由此可見，宗教與心理療病術二者最有效最理想之關係，當為合作。在宗教方面其重要事工是創造常態的統一的人格，使之與全部環境有十分健全之關係，即當常態生活任何方面破壞時，宗教亦有強大之輔助，以糾正心理或道德根源之疾病。當真實的心理神經病積成，使個人之生活廢弛，使生理心理或道德摧殘之時，則必請心理療病術者施行其所能之事工；同時，吾人不應忽略，若心理療病術者，能使技術與宗教醫治心靈所稟賦之能力相聯關，卻是最智慧的療治方法。

更有進者，自宗教服務者之立場言之，平常一般牧師，似不應使用心理療病術者所使用之方法。因此等方法，皆須有專門訓練，須委托於有此種訓練之人。但同時吾人亦須明瞭心理療病術者所醫治之各種疾病，並認知其中之原理，此乃十分重要之事，蓋此種知識深能助人明瞭吾人之宗教問題，正如宗教知識能助人明瞭心理療病術者，更明瞭彼所應付之問題。實際上，此種知識，能令吾人更易認清何人需要專門心理學家之輔

助，使此部醫科所能者與宗教所能者連為一氣，以救濟患病者之痛苦。

第五段 結論 宗教之恆久的功能及價值

在第一段第六章內，吾人曾對於宗教意識加以大略的分析，在此種分析內，對於蒲拉特及萊特所立之兩個宗教定義，曾作較詳盡的研究。蒲氏之定義乃以心理的立場爲出發點，謂宗教是個人對向命運決定者所有之全部的態度。萊氏研究宗教，乃自其功能方面入手，故其定義謂『宗教乃求保存社會所共認的價值之一種努力』。更補充之，謂此種努力乃由指定的動作者及特別動作以實現之，且以此爲宗教方法與他種方法之不同點。爲綜合以上定義中之優點，並包容宗教之創造的及發現的功能起見，著者採取第三個定義，即穎漫教授所提出者，其定義謂：『宗教是人根據本性，受社會之影響，對於超然者所懷之態度，藉此態度，人可以得到救贖的經驗，並發現和成全人生價值之鼓勵。』吾人深加考察之後，即規定用此第三定義爲本研究之指導工具。以上三個定義，以及宗教心理學家所作若干其他定義，皆爲『敍述性的』。用以審定人類屬於宗教意識之表現

及其相隨的活動。此等定義原無意作爲「規範」，即不欲告示吾人宗教應當是什麼，或將學者個人對於宗教之評價加入之。雖然如此，仍不免受個人對於宗教價值之主見的潛影響，而援入其自以爲合乎科學的宗教敍述。至於此等定義，在規定並劃分宗教現象在人類中之起源及其在個人生活內之貫注的情形上，何者較爲適宜，請讀者自加評判。惟依吾個人之意見，賴漫教授之定義，對於此種事工，似更能滿足人意，而對於已經發展的基督教經驗之現象，可云尤爲正當。

功能的研究必發生價值的問題

但在結論之始，另一問題發生。吾人甚知功能研究法在近代心理學中已成爲最基本的方法，即或有處不完全受此方法之操縱，然亦有此種趨勢之發現，因此，若不將宗教之功能包含於宗教定義之內，則任何宗教概念不能形成。如蒲拉特之宗教定義，謂宗教爲一種態度，其意即視宗教爲人類之一種活動，而蒲氏在其研究之工作中，到處皆顧及宗教意識之功能的方面。於是此種功能的宗教研究法，不能不提起宗教之價值問題。嚴格言之，宗教價值的判斷，乃屬於宗教哲學之領域，出乎科

學的宗教心理學之範圍；惟一般心理學家，因受其所研究題目之性質的驅使，遂不能不發表自己對於其所描述有此種功能的宗教之估價。此外，現代最有勢力之進化論，更能激起關於宗教之全部功能及存在的問題。

浮士德之宗教觀

在學者當中，最早應用進化論及『因生存價值而生存』(Survival through value for existence)之生物學概念於全部宗教中者，爲支哥加大學教授浮士德(G. B. Foster)浮氏在其新著人類生存奮鬪中宗教之功能(The Function of Religion in the Struggle for Existence, pub. 1905已由簡又文譯爲漢文)中，即欲盡其力之所能，極徹底而忠誠的不規避因此思想所激起之任何衝突與懷疑，作此種功能的研究。以彼視之，宗教即人類在其生存奮鬪中，所有需要之產物。蓋人類因有繼長的理知，令其想到已往和將來，並能感覺到其微小技能所能支配者以外的危險。又因人類有想像力，乃能逐漸投射自身於其所經驗之世界中，並造出若干與其常變的生活適合之神靈，其創造神靈亦正如自其內部的自我建設其所有之藝術與科學一樣。如此，宗教

爲人生需要之產兒，其本身即爲求生存之意志。但人類之需要是向前發展的，而吾人之最大需要，爲求理想之滿足，於是上帝觀念，亦隨此種方向而長成，以滿足吾人之道德的理想。但此種說法的結果，能謂宗教爲一種幻想乎？浮氏謂即使一種幻想，亦常能有其功用，但至終宗教不能純爲一種幻想而又存在，宗教之產物或可爲幻想，然宗教之本身，則爲『自我的生效』（self-effectuation）（成功一種內外均衡的功效）。並且，此種成效，只在吾人相信宇宙自身，實有『成功理想』之能力時，始有其可能。此即吾人之『上帝』一名辭，實在所象徵者。如此，則宗教畢竟是靈魂對其全部環境之適應。如此，則宗教之本性，可藉其功能（自我的生效）而判定。而浮士德此種功能是永遠存在的。宗教之枝葉雖可因受批評而枯萎，然此活的根本，必仍繼續生長。

羅巴之宗教觀

羅巴雖亦依據同樣之功能思想的研究，以研究宗教，然其所獲得之見解則不相同（見原著宗教之心理第一章）彼亦視宗教爲『求生存之意志』（The will to live）全部活動中之表現，非起自某一特殊的衝動或情緒。以彼視之，此

種活動之所以成爲行宗教性者，乃因此活動所取之方式。人類爲獲得其四周之能力的輔助，以善於應付其生活問題，乃演出三類的行爲。（一）機械的，即科學起源之行爲。（二）強制的行爲，於巫術中見之。（三）含有宗教之人情化的（anthropopathic）行爲。由此可見，宗教之特異表徵，是爲人類生活之維持及完成，對向一類有心理的、或超然的、或人格特性的、能力之祈求。宗教又爲生活中之功能的部分，與他種生活功能同，因其中發生對於特種的能力之信仰。如此，則『設想若干有客觀存在的、人格的、神靈，或相同之心理能力，是宗教必需的假設；只此一種對於各種能力之存在的信仰，即足以說明歷來宗教在推進人類發展之因素中所佔重要之位置』（羅巴著宗教之心理的研究十八面）。羅氏在其研究中，主張宗教態度與行爲之附屬的結果，及其與他種非宗教活動鎔化的特殊情形，即能眞正說明其對於生活之明顯的貢獻。惟昔日宗教所賴以存在之假設，即『人格化的神靈，或有同等心理之能力的存在』因自然的心理的科學之發達，對於現代的人已漸成爲不可信者，而其自身亦無永久之生活價值矣。羅巴更對於

其所根據之孔德（Comte）實驗主義（Positivism）作過中肯之批評。孔德於十九紀之中葉，宣言宗教已近於滅亡，將爲理想的社會學所代庖，宗教祇已往固然有功於人類，但至今日，對於一般尙理知重科學之人士，將無復爲力矣。彼又提出一種人本宗教（The Religion of Humanity）以代替昔日之神本宗教。羅巴批評孔德所提出之人本宗教，謂其缺少一切宗教所必有之形上學的基礎，亦卽缺少一種宗教所依據所求以利用客觀的實體。除非此種人本宗教，能根據一種如柏格森所建議之宇宙生活力（理想化之人類，卽爲此種生活力之表現），則不能成爲眞的宗教。無論如何，據羅巴之意見，吾人所熟知的宗教之末運已至矣。

阿米斯之社會功能派

社會心理學派之阿米斯完全附從功能學說，又爲實證主義之後繼者，曾立宗教界說，以宗教爲『吾人所有最高的社會價值之意識』。前已提及，阿氏爲衞護其所下之宗教定義，謂人類之社會生活中常有一種運動，並且，在任何階段內，皆有某幾種價值，是個人或團體所認爲最重要的。此等最高價值，常爲宗教的。

能覺悟最高社會價值之宗教經驗，當然爲一種個人經驗，但同時又有其社會經驗性質；蓋對於事物之評價，乃自社會經驗而來，雖所求之價值，可於個人獨在之時默思而得，然仍爲社會性的。阿米斯總是將人相信神靈的觀念屏除之，不認爲宗教定義中所必需之部分。如此，則不祇宗教爲一種生活功能，連上帝觀之本身，據彼較早之著作，亦全被視爲功能的，卽此等最高社會價值之表演化的人格化的象徵，而信宗教之人卽向此象徵，獻其身心。但讀者須注意，阿氏對於宗教恆久功能與價值之判斷，卻有重要不同之處。他以前雖同意於羅巴及一般舊的自然主義者，視宗教中之『神靈有客觀實在性』的觀念，不能再見信於人，但彼對於宗教之前途，全抱樂觀。阿氏以爲近代宗教及將來之宗教，愈必從事於教育、科學，幷藉遊戲、美術、社會服務、以增富人生等等所含有之價值。但同時亦將培養各種適合較優之社會秩序的觀念和動機態度，不僅求社會進步而已。

此派論說轉變之重要

彼在最近所著之宗教一書中，仍主持宗教為生活功能之一，但此書中所論，宗教價值之性質及上帝觀的思想之進展，對於探討宗教之恆久功能的問題，給吾人以關係深切的材料。阿氏與彼所擁護之人本的自然主義之領袖杜威博士同是樂觀派，似乎彼等之樂觀，自然要驅使彼等探索宇宙中，能以維持任何對於人類道德和精神幸福之樂觀的最後根基，現在已擴大其宗教價值之說，認其特性是實際的、社會的、周全的、宇宙的，以及能供人親密與安全之覺悟的。而且彼對於宗教之靜觀默思方面之重要，有一種新的承認；但此方面，是已往的宗教中信徒與宇宙的關係之特徵，而非信徒之社會關係的特徵。不但如此，彼更擴大其上帝觀，從社會價值之純粹理想化，而至於『包括大自然的秩序以人類與向上的一切社會生活的程序均包含在內』。故彼簡單說『上帝是理想化的眞體(見一七六，一七七面)，此種結論，據一般評杜威博士所著之一個共同的信仰 (A Common Faith) 者論，與杜威之結論相同。但此派思想家，都堅決的否認上帝是有人格化及意識的眞體，但此種意義在人類悠久之歷史經驗中，為宗

教之自然而恆久的假定，由此可知阿氏與其同人，仍爲人本主義，自然主義，而非有神論者。羅巴所說宗教之存在，乃以信仰人格化的神靈或相同的心理能力之實在爲樞紐。（羅巴自信爲不可能者）可藉阿米斯思想之移動以證明之。阿米斯深信凡有倫理的、社會價值的、宗教，其前途必甚光明。試問，是否有內在的邏輯，使彼承認此種信仰需要一種宇宙的援助乎？吾人當將此邏輯，作進一步的推論，提出吾人對於宗教之一種命題，以爲能以存在之宗教，必是相信人爲最豐富的生活，爲逐漸發展最高社會價值之努力，皆受一種心理的超然能力之援助。以吾人視之，倘仔細考究羅巴與阿米斯之主張，不能不令人作此結論。羅巴之主張，以爲此種宗教是不可思議的，其一部分或根據於問題表上之資料，因此種資料，似乎表明有神論，在某種智識界已漸形衰微，大部分乃立基於其自己之反神論的哲學上。既然如此，羅巴不能憑宗教心理學之權威以辯護其意見，謂宗教乃靠有利的幻想而生存，以至今日，不久即將自人類奮鬭場中消滅。此問題須自哲學領域及生活本身中探討決定之，惟如此始能獲得滿意的答覆。

寇之主張

關於宗教本性及永久功能的討論，似漸趨於以上的結論，吾人又欲用寇之意見以證實之（見原著宗教心理學）。羅巴以特殊方法即『心理的或超然的能力之應用』爲宗教之區別表號，阿米斯以特殊的目的即『最高之社會價值』爲表號，而寇則承認阿米斯之意見爲正確，以宗教爲一種目的，且用價值的術語以敍述之；不過宗教不能與任何特殊價值如所謂社會價值者看爲一事。因宗教乃尋求『生命』的，要完成、統一、幷保守一切的價值，不如說，宗教是人估價歷程中一種內有的運動，常將吾人所已獲得之一組思想及一組價值，重新改造之。正因其繼續不斷的改組，以求實現整個的生活，乃能將宗教自生活其他方面，如藝術的或倫理的分別出來。故寇之成語，即『宗教對於價值之重估』。在此歷程內，吾人固有的欲望及其所盡之功能，即受一番改造，而新欲望與新功能由此發生，故『發現』即屬宗教之本性。在宗教的經驗中，如同在其他的經驗中，有現實的世界之基本方面，在此顯明『宗教即是實現』（二二九面）。心理的歷程，爲『實在』與『實在』間之關係的歷程，自我實現與世界

實現乃在同一經驗內，同時進行。惟宗教之發現與科學之發現不同，前者乃愈作人格世界之發現。此爲宗教之唯一眞理，不要在一個階段中來看，須視心理演進之全部悠久的歷程，作爲一種發現的歷程。故寇結論說：『社會的評價本來是「實在」之認識，社會的演進，乃逐漸發現人格之實在。此種深刻的人格評價，在反省之時，不能不肯定宇宙之眞體爲有社會性人格化的』（二四五面）。如此，則宗教之本性及功能愈能在自我、社會、及宇宙中，逐漸高尚的人格價值之發現及實現中顯明出來。至於宗教經驗中，價值之發現及實現，乃由於心理生活之基本資料及公律的社會直接性。故此種功能之永久性可與全部心理生活之本性混合爲一。

衛明論宗教

爲結束關於宗教之恆久功能與價值之討論，著者再引衛明教授之言論（宗教對於眞理的爭求第八章）衛氏完全依賴經驗的觀點，而又採納廣義的功能方法。由吾人觀之，彼在此觀點與方法中，包容了吾人所認爲基本的『宗教對於一種超然的眞體之關涉』。彼亦確信宗教有光明的前途。『人類所有對向更豐富的生活

之驅力，卽爲人性中之宗教根源。』此種最充實或最豐富之生活，卽人類對於最廣大最充實的環境所生之反應，所謂環境則包括過去的、現在的、及將來的，遠方的、及近處的，細微的、及廣大的，社會的、及自然的，實際的、及可能的，一切。人類對於環境之適應，雖可由不同途徑以作成之，例如：藝術、科學、皆有其專門的技術以成功此種適應。但『宗教是人處理全部問題的企圖，盡量的增進最高豐盛的人生』。其所用之方法，亦甚特殊；其方法乃在發現宇宙中之一種行爲（上帝），此種行爲倘人能與之有合宜的適應，卽可獲得最安全豐富的生活。詳言之，衞氏說宗教是『人類對於未達到的可能的廣大領域之敏銳的知覺，並由此知覺所發生之行爲』。此敏銳知覺卽宗教經驗，由知覺所發之行爲，卽人類之企圖，欲與最有保養性的宇宙行爲作成良好的適應。宗教所以與一切他種處理生活中利害問題之方法不同，乃因他種探求之對象是比較有限的，又因宗教能採用最徹底有效之方法，卽將整個人格投入探求之工作中，並能相當的改變個人之人格，以作成其所需要之適合。宗教既能貢給人一種較任何科學所貢給者更具體、

更淵博之知識，並能貢給一種較任何藝術及道德所貢給者更高大、美善的無限的奮求，卽所以使其成爲已往的、將來的、社會的、及心理的、藝術與科學之始祖的原因。對於藝術及科學，宗教執行三種功能，卽創始者、鼓動者、及組織者。宗教要組織每種文化與全部生活之興趣合一。此種宗教卽爲眞純的宗教，爲宗教中之特異的種類，吾人由此得見宗教之最純粹最根本的形式。此種原本形式的宗教，卽人類一種摸索的行爲，在一切未被發現之可能中，要得救拔而避毀滅。又爲人類事業中之最勇敢者。如此之宗教，必永無死亡，無用贅言。

衞明所作的宗教論述之能力及其滿人意處，以吾人視之，乃在乎彼能堅決的抱住二件不可反駁之事實：一是個人及全人類對於包圍吾人的宇宙之依賴，及交互的影響。二是人能與宇宙有較已往更爲完全而有效果的關係。並能將此兩種事實，皆歸於一種演進原理的大系統之內。此外，似乎能將功能的、科學的、幷形而上的、三方面之討論合而爲一。其論述之方式雖爲抽象的，以免將宗教與某種人所好的特殊方式同一。但彼終能

論及宗教，使之向人挑戰，令人爲其自身而領受宗教，並勇往直前追求其中之未曾實現者。此爲最重要之事，因究覺宗教之存在問題不祇爲屬於理論的且亦爲屬於實際的。祇收集若干證據，關於宗教何以生存，或何以吾人親其必能生存，尙爲不足，凡相信宗教在生活中有獨具的功能之人，亦須負責用行爲來表現其更高之可能，則宗教可因吾人之信仰及行爲，成爲更有價値更有能力的生存的宗教。

佛派馬氏之說

最後，尙有一種奉近代心理學之名，對於宗教之永久功能與價値之強烈的反抗，吾人須應付回答的。此種反抗卽舊日佛爾巴哈（Feuerbach）所提倡認宗教爲生自欲望思想之幻想學說之變形。按幻想說之原意，是承認在某種程度上，在未開化的民衆中，宗教乃一種有益的幻想；但在其較新之方式內，宗教則全被認爲有害而且屬於病理之活動矣。此種攻擊，待受有佛洛德派所用最新心理學術語之裝飾，乃有效力。此派學者好稱宗教爲幻想作用，爲歷代所建成之『海市蜃樓』。爲要合用，以供給在實際生活中，感受挫折的衝動，以虛幻的滿足。最近之馬爾丁又將此種佛

洛德派的宗教觀，著書名宗教之奧秘（E. D. Martin: The Mystery of Religion）此書中，彼主張宗教中之信念、信條、及神話等皆爲代代相傳，用以逃避事實之方法。非如受過十九世紀科學影響之新宗教思想派，以爲此乃無科學知識的人之淺陋的企圖，欲對自然及人生作理性之解釋。馬氏理論之樞紐，顯於其所作科學的概念與宗教的信念或信條兩種象徵之比較中。爲要說明此種比較，彼用地圖及國旗爲例。地圖與國旗皆可用作一國之象徵；又各爲人造之物，用以代表實在者。『地圖爲一有功用之象徵，能使人實際應對實在，例如美國。至於國旗象徵，則代表某種情緒及理想，並在情緒理想方面代表『美國』對於美國公民，有何意義。故國旗在情緒方面，使吾人與『美國』相適應。此兩種象徵，雖代表同一『美國』，然其所代表之興趣則不相同。地圖可稱爲『科學』的象徵，國旗可稱爲『宗教』的象徵。地圖是工具，爲對於實體之屬乎外部的行動適應。而國旗則代表自內部生出之適應。馬氏更謂地圖中含有方針的思想，能解決問題，能發現達到欲望目的之正當方法，並處理實在的世界。國旗則代表自由的聯想，而自由的聯

想，則爲夢幻空想，生自意欲之衝突，以及欲用『空中樓閣』的方法以解決衝突之企圖。（見衛明著宗教經驗與科學方法(N. W. Wieman: Religious Experience and the Scientific Method）二九八——三〇〇面）。故宗教之功能據佛洛德派之意，乃一種逃避方法及幻想，藉以酬償吾人應付實在所遭遇之失敗；更能逃避而不應付將來再有之困難事實。

衛明駁答佛派之宗教爲幻想說

衛明在其宗教經驗與科學方法一書中對於馬爾丁氏所代表之意見，已有徹底之批評及有效之答覆。彼先承認佛洛德派心理學對於使人明瞭人心所有之貢獻。彼又承認壓抑及習慣與觀念系統之分存，諸事實確能產生個人內部之緊張及衝突，甚至於有時造成所謂雙重人格。彼以爲此等衝突的習慣，常因個人強固的傾向而永不能完成，覺能使個人之思想入於乖戾之狀況。可在個人之夢幻中出現，可使個人建造與動作計劃正相反對之『空中樓閣』，所以造成此種心境之原因，爲的是不必去計劃任何動作。衛氏承認此種幻想，固然可加之於某種贋式宗教，或情緒的浪漫式的宗教之

上。若干人偏於此種宗教，正與有人偏於情緒的藝術、歷史、以及心理學等。但彼主張，此種幻想的說法，不適合於純粹的宗教。衞明批評馬爾丁，以下列數點為中心：馬爾丁主張宗教中之信念及信條非為人類起初對於世界問題所作之淺陋的科學的回答，亦非為解釋任何單獨科學之資料的企圖，乃為解釋一種完全相異的資料，即宗教經驗的資料之企圖；因此，自不能與近代的科學相適。但此非因宗教信念之職務即為欺惑或人樂意受欺惑；乃因此等信念是人誠懇的企圖，欲發現某種經驗資料之真意義，此種經驗資料，不能歸納之於任何今日所承認之科學中，正如心理學不能歸納於化學中。宗教所關心之資料，過於複雜，非任何一種科學所能解釋者。為要解釋此種資料，吾人固可發明自己之屑小的新信念，或接受歷史上偉大宗教家所傳下之信念；但無論如何，吾人須有幾種信念；倘欲自經驗中獲得任何一種意義。馬爾丁所作地圖與國旗之比較，以地圖為科學之象徵，而國旗為宗教的象徵；并其暗含之推論，以國旗為一種情緒的象徵，不能給人對於實體之真實之接觸，經過吾人考察之後，覺其價值幾等於零。蓋實際上，地圖

亦能遺漏其所當代表之國家大部分的物質因素。反之，國旗亦非象徵幻想空想，如馬氏所提及者；其所象徵者，卻爲實有之事物，較地圖所能象徵者更豐富更複雜之事物。其所代表者爲整個的具體的美國，并無遺漏之處。此種象徵，固然染有情緒的色彩，並非一種清晰的概念，如科學概念，然此正由於意義之豐富所致。且各人藉國旗所象徵之觀念，究竟爲暫定的卻是忠誠的，關於其國家之性質的臆說，或爲不顧事實，而固執之幻想，其分別全在個人。關於科學的概念，及宗教的信念，亦同此理。人之宗教信念，是否爲逃避眞理而懷抱，或爲忠誠探討某種經驗資料之眞義；亦全在乎個人（關於此種經驗資料，人尚未研究出一種科學的方法）。惟宗教經驗之對象，是不憑人類幻想而獨立之不可懷疑的客觀對象，正如『美國』爲一客觀的對象一樣。此種對象之如何，衛氏以爲不能完全確知；然其存在，則不容懷疑。

復次，倘謂人類本來即欲逃避實在，樂意用虛幻以裝飾事實的世界，則爲根本的錯誤。蓋兒童所有之幻想乃彼處理彼之能力所不及的事實的世界之努力。不特非爲自實在

中逃避，反爲對實在之接近。人類在其欲完成繁多的衝動之自然傾向中，常有兩種失敗之途徑：一種途徑，卽衝動可被禁錮於日常習慣之中，而成堅硬，於是個人只能對其環境中之某種成分起反應。另一途徑，則爲馬爾丁用以攻擊宗教之『造幻想』。於是個人卽自滿於其所能調和的衝動，而壓抑其所不能調和者，而此種被壓抑之衝動，將來卽發爲幻想。

宗教信念在常態人心中之眞功用

但佛洛德學派，竟完全不能明瞭幻想在常態的個人中之作用。按在常態的個人中，幻想乃爲一種臆說。吾人欲發現環繞吾人，爲吾人所經驗，卻未淸晰認識較大的事實，除藉用臆說外別無方法。當吾人尙未有一種專門的科學技術以測驗臆說之是否眞實，吾人或完全捨棄任何臆說而不用或應用任何能使吾人與事實相接觸之臆說，以繼續追求那已有經驗卻尙未十分明瞭之事實，以求常能獲得更多的光明。有時似乎某人爲幻想而懷抱幻想，倘吾人作更深的硏究，則證明此乃藉一種不充分的臆說對於某種事實所生之反應；個人對於一種臆說之固執，非由於其愛好幻想，卻因

其不容此模糊事實永遠失落。宗教臆說，宗教信念及各種觀念之重要即在此，而佛洛德派之學者竟完全將其忽略之。信仰宗教者所經驗並由此種信念所追求明瞭之對象，不能藉他種信念以接近之。最重要當注意者，一般受攻擊有武斷信仰之宗教徒亦常應用此等宗教信念為指導，以進入神祕的上帝經驗中或以此為象徵。於是宗教信念即成為進入經驗之工具，而不明瞭對象之臆說矣。宗教信徒能依照其所受之訓練進入宗教經驗。此為其唯一的途徑。因此，此等人保守其信念之篤，不應視為頑固，亦非好於造作幻想，卻為對於一種必需的工具之『不忍釋手』。正如住宅之門上鑰匙。此非鑰匙之真假問題，乃其所有之惟一的鑰匙，個人用以開門進入經驗之某一領域內（見衞氏書第十一章）。衞明所述反駁馬爾丁之見解，頗能證實以下之評判、主張。此種主張即宗教經驗及其所含之宗教信念，乃最善之方法，以造成人對於其所賴以生活的實體之豐富，一種有效的全部適應。

吾人由衞明關於宗教之著作，採用甚多，衞明教授本來是位宗教哲學家，其思想方

面與杜威阿米斯者甚爲切近。但其中頗有『唯實主義』之傾向（Realistic tendency）。使之常常打破純屬實用主義和功能心理學所描寫的宗教之範圍，而進以討論宗教之實體的基礎，并人與宇宙之關係。彼自稱爲有神主義者，但不將人格歸於其所稱爲上帝之宇宙的實體。其所描寫宗教中之宇宙實體方面，正如阿氏最近思想之轉變，對於吾人判斷宗教之恆久功能與價值問題，頗有關係。在其盡力用心理學及純科學的術語，以描寫宗教之時，不能不顯露宗教經驗中之形而上的內包。并宗教意識對其自身之判斷。由此可知，惟獨純然科學的和心理學的描寫宗教是不足的。

心理學必涉及眞理問題

吾人總不能擺脫形而上的問題而不涉及之。功能問題能引人到價值判斷，價值問題不得不引人來求眞理的判斷。此卽宗教意識的功能之特徵。因此，到宗教心理學末後之一章，教員與學員，起頭探討心理學的問題，無意之中遂被迫發表形而上學的判斷。倘吾人明白情形如此，并無何等損傷，不過須用哲學之理由，以辯證自己之判斷而已。照着衞氏之意，認宗教爲吾人努力盡量的增進人生之豐富，當

吾人繼續進行此種實驗的探求，以發現宇宙中能維持吾人努力之特殊方面，吾人卽時常叫自己與此實體有眞實的適應。據著者看來，以理論之，不但能有對於客觀實體之眞經驗，且由探求與適應之雙方的程序，能以多少認識宇宙之眞實性。關於此種認識，衞氏之自然論的實用主義，覺限制其唯實主義的傾向之較富的含義。彼甚注重人的信念之試驗性及工具性。照此立場，因爲人尙未完全造成類似純粹科學的證實方法，彼謂人對於上帝之認識，缺少眞理所當有之正確性。彼力言人對於上帝的知識之淺鮮，幷過分的懷疑宗教直觀歷來所組成之系統，爲認識眞理之成分。雖然，吾人滿可承認信念之工具性和一切知識所共有之部分的暫定性，但仍可主張在人類全部之宗教經驗中，吾人對於宇宙之眞實，有可靠的，不可少的，灼見之淵源。幷且此係對於吾人進行全部生活最有關係者。

宗教經驗對於眞理之貢獻

廣義言之，宗教歷史及宗教心理學對於眞理問題，供人以不可輕忽之證據資料。至少能將宗教萬代所領人接觸的眞體之性質，有所告人。正

如羅巴所說，對於心靈的能力之信仰，爲宗教接觸的報告中常存之精粹。倘研究宗教價值之性質，見其逐漸增高，以至個人的及社會的最高的價值，同時與此種價值相對者，吾人對於心靈之能力——上帝——之觀念，亦逐漸增高而純化，則不能拋棄此一切爲無限眞理的價值。人類藉此努力獲得其生命所需要與眞體之接觸，且由眞體方面得到有意義的應合。以上種種，是悠久廣博的經驗及證實的程序所產生之結果，足可使之與各門科學對於宇宙的性質所發現者幷立。凡有哲學頭腦者，必使宗教的認識，受一切眞理所須受之各種測驗。在此諸測驗中之一，即其是否能以參與所有的知識之包容的及更有意義的綜合。所謂之綜合者，有二，宗教對於眞體之了解，能與其他對於眞體之了解幷列，成爲一種和諧的成分。或說，宗教知識之新的灼見，能使其他的知識得着新的綜合，因而增加其意義。宗教對於吾人較廣的知識綜合，既然有其貢獻，則須承認，在宗教活潑的功能之中，尚有此獲得眞理之功能，即與人以若許對於宇宙之不可少的認識。此事，由宗教心理學所描寫的宗教言之，則有歷史的宗教及偉大的神祕家及先知爲

證。宗教哲學亦有同樣之主張。不過，吾人理當接受衞明對於武斷宗教者之警告，須謹愼的界說和限定宗教所給的知識之性質及程度，并承認此種知識之經驗的來源及其恆有之試驗性，否則，必流於武斷，以致不能見到活潑的宗教經驗所能發現之新的眞理。

本書中文參考書

第一段　第一章

『心理學對於宗教影響之一瞥』　劉廷芳 楊蔭瀏 譯　眞理與生命第八卷第三期

第二章

現代的新信仰艾迪博士著第二章『新的心理學』　商務印書館出版

現代心理學之趨勢舒新城著　中華書局出版

近世六大心理學家崔載陽著　商務印書館出版

第三章

宗教哲學謝扶雅著三四至四〇面「宗教心理學」　青年協會出版

又一一〇至一一九面「二十五年來美國對於宗教之心理學的研究」

第六章

宗教哲學謝扶雅著第五章二五五至二六二面

新宗教觀 馬太時著 簡又文譯 「甚麼是宗教」　青年協會出版

近代名哲的宗教觀艾迪博士編　青年協會出版

第二段　第一章

「宗教之起源」張坊作。金陵神學誌第十六卷第一期

宗教的出生與長成 摩耳著 江紹原譯 第一、二、四章　商務印書館出版

宗教哲學謝扶雅著第二章第一節「宗教之起源」四三至五九面

『圖騰制概論』黃石作　眞理與生命第五卷第七期

倫理宗教百科全書上卷三六七面『澳大利亞的宗教』。

下卷六三七面『米蘭尼西的宗教』。　廣學會出版

近代科學家的宗教觀 謝頌羔 米星如 譯『宗教的起源』一六五至一七七面　廣學會出版

第二章

宗教的出生與長成 廖耳著 江紹原譯　第二章末第三章

宗教哲學謝扶雅著第二章四九至五二面

倫理宗教百科全書下卷六〇三面『巫術』。上卷一八六面『靈魂主義』。

下卷二〇二面『神話』。

第三章

宗教的出生與長成　學甲著　江紹原譯　全書，特別是三、四、五章

宗教哲學　謝扶雅著第二章第二節五九至一〇六面

倫理宗教百科全書下卷八七一面『祈禱』

宗教與科學　簡又文著六九至七七面『宗教之進化』　青年協會出版

第三段　第一章

『心理學對於宗教影響之一瞥』　劉廷芳　楊蔭瀏譯　眞理與生命第八卷第三期

社會心理學緒論　麥獨格著第四、五章　商務印書館出版

青春期之宗教心理學　麥美德著第二章十三至二十面　廣學會出版

與偉士心理學第六、七、八章　中華書局出版

第二章

心理學與道德　海德斐著第二、三、四、五章　廣學會出版

青春期之宗教心理學　麥美德著四六至五二面

宗教與人生　衛明著 王㑹之譯　一二五至一二九面　金陵大學出版

第三章

宗教哲學　謝扶雅著　一二三至一二四面

青春期之宗教心理學　麥美德著　一五〇至一五九面

第四章

宗教哲學　謝扶雅著　一二五至一二六面

青春期之宗教心理學　麥美德著全書

第五章

宗教哲學謝扶雅著一二八至一三〇面

青春期之宗教心理學麥美德著第八章七節三九七面以下

罪人之書羅素爾著　廣學會出版

重生的基督徒蘇梅克著　廣學會出版

宗教經驗譚徐寶謙編　青年協會出版

第六章

宗教哲學謝扶雅著一三〇面

『帝國主義的宗教與民治主義的宗教』布樂恩著生命第五、六卷二六至三一面，一二六至一二九面

宗教經驗譚徐寶謙編　青年協會出版

第四段　第一章

現代的新信仰艾迪博士著第三章

宗教與人生 衛明著 王簿之譯 一一三至一三二面『宗教與上帝』

宗教哲學謝扶雅著第三章一三七至一四〇面『合理的信仰』

第二章

宗教論文集燕大諸教授編六四至八三面『論崇拜』 基督教文社出版

又五四至六三面『論修養與工作交感的原則』

個人宗教生活的方法衞明著第六章『公衆的禮拜』

倫理宗教百科全書下卷一一四〇面『禮拜』

第三章

個人宗教生活的方法衞明著第一章『個人的靈修』

青春期之宗教心理學麥美德著一三〇至一四二面『暗示』

宗教哲學謝扶雅著一三二至一三六面『祈禱之心理』

『祈禱底功用』卜樂賢著 郭中一譯 生命第三卷第九期

宗教論文集趙紫宸編『祈禱』

真體論施其德著三三九至三六九面『自暗示與祈禱』

第四章

宗教哲學謝扶雅著第三章一四一至一五〇面『宗教的神契』

哲學大綱 霍金著 瞿世英譯 三十、卅一、卅二、卅三 國光社出版

個人宗教生活的方法衞明著第九章『神祕經驗的方法』

倫理宗教百科全書下卷六八八面『神祕說』

基督教倫理學之基礎魏德義著第四篇第四章『保羅的神祕主義』

著名的基督徒 莫安仁 許善齋 譯 廣學會出版

第五章

基督教義詮釋彭彼得著第三章六〇至六七面 廣學會出版

原神莫安仁譯第六章

以色列諸先知力戈登著 廣學會出版

近代六大心理學家崔載陽著一三三面以下『論直觀』。一六〇面以下『論潛意識』。

現代心理學之趨勢舒新城著二一七面以下『論潛意識』 中華書局出版

第六、七章

倫理宗教百科全書上卷八四〇面『論良心』

基督教義詮釋第十一章四七五至五一〇面　廣學會出版

試誘之抵抗　青年協會出版

人格之奮鬪　王亨利著　簡又文譯　青年協會出版

原習詹姆斯著　青年協會出版

道德之研究艾迪著　仝上

性與青年艾迪著　仝上

培養少年人格繆秋笙譯　廣學會出版

心理學與道德海德斐著第三至第六章、第十至第十六章

第八章

實體論施其德著第九章「宗教與現代的心理學」

心理學與道德海德斐著第十八章至廿一章

精神療養學　夏克遜著　廣學會出版

培靈心理學　明燈報社出版

心理學與精神治療法　布拉文著　學經譯　一、二、三篇　商務印書館出版

第五段

人類生存奮鬬中宗教之功用　簡又文譯　基督教文社出版

近代科學家的宗教觀　謝頌羔　米星如　譯　基督教文社出版